v. JH. XVI. 41.

Ph.
o. 842

Die

endlich offenbar gewordene

positive

PHILOSOPHIE DER OFFENBARUNG

oder

Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text,
Beurtheilung und Berichtigung

der

v. Schellingischen Entdeckungen

über

Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des
dogmatischen Christenthums

im Berliner Wintercursus von 1841 – 42.

Der allgemeinen Prüfung vorgelegt

von

Dr. *H. E. G. Paulus.*

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

Darmstadt,

Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leske.

1843.

v. Schellings grosses Versprechen.

„Der Philosophie steht noch eine grosse, aber in der Hauptsache lezte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne dass andererseits der Vernunft das grosse Recht entzogen wird, im Besiz des absoluten Prius, selbst des der Gottheit, zu seyn."

v. Schellings beurtheilende Vorrede zu Prof. Beckers Uebersezung des Vorworts, welches Victor Cousin der zweiten Ausgabe seiner Fragmens Philosophiques vorgesezt hatte. (Stuttg. b. Cotta. 1834.) XVIII S.

Ob das, was v. Schelling nun endlich 1841—42 zu Berlin als eine neue, bis jezt für unmöglich gehaltene Wissenschaft geoffenbart hat, diese positive Philosophie, oder nur eine putative sey, dies ist die Frage. Dies werden die Selbstdenkenden sich aus dem wesentlichen Texte der Vorträge selbst, aus der Entstehungsgeschichte dieses Philosophirens und aus meinen Bemerkungen und Gegensäzen zu beantworten gebeten.

Heidelberg, 1842—43.

Dr. *Paulus.*

Insbesondere gewidmet

Denen, welche endlich wieder

den historischen Christus

historisch-idealisch suchen zu müssen begreifen,
kirchenhistorisch aber einsehen,

wie die in's Uebermenschliche phantasierende

dialektische Speculation

in *Athanasius*, *Augustinus*, *Anshelmus*

und deren Nachahmern

sich von dem praktisch geistigen Messiasideal der neutestamentlichen Christlichkeit im unfruchtbaren Meinungsglauben immer weiter verlaufen habe.

Dreifaches Vorwort an die Prüfenden, wegen dreifacher Zwecke.

Der Zweck gegenwärtiger Schrift ist dreifach:

I. Herrn von Schelling persönlich wünsche ich alles mögliche Glück und Heil. Ich wünsche von ganzem Herzen, dass er es in hohem Grade verdiene und erhalte.

Um so mehr bedauere ich, dass die neue, speculativ theologische, als positiv und als die wesentlich lezte gerühmte, ihm ausschliesslich eigene Wissenschaft, durch welche er im Winter 1841—42 „die Geschicke der Philosophie [und eben damit auch der Theologie], von dem grossen Hörsaal zu Berlin aus, für alle Welt zu entscheiden" unternommen hat, nach meiner lange geprüften, jezt eben dadurch vollendeten Ueberzeugung das auffallendste Gegentheil hervorbringen müsste. Allzu sehr würde sie — nach ihrem blos imaginären, weder philosophisch noch historisch erweislichen Lehrinhalt, noch mehr aber, und was das Schlimmste ist, durch ihre sowohl im Auffinden des Wahren als im Mittheilen äusserst unrichtige Methode — eine dem Zweck der Religiosität, Christlichkeit und vernünftiger Pflichteinsicht entgegenwirkende Richtung bewirken müssen. Gegen dergleichen über meinen Lebenskreis hinausreichende Folgen ist es mein Vorsaz, durch die Entstehungsgeschichte des Irrwahns bei Zeiten zu warnen. Zu helfen ist, soviel ich einsehe, nicht anders, als durch Veröffentlichung der geheim gehaltenen, in ihrer Art einzigen, das Neue nach Inhalt und Methode im Zusammenhang charakterisirenden, oft sich selbst widerlegenden Vorträge. Von diesen hat Hr. v. Sch. vorausgesezt, dass „jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutschland (!!) gesprochen sey, ja selbst über die Gränzen Deutschlands

getragen werde." Vorgelegtmüssen also diese für alle Denkende bestimmten Vorträge werden. Nur dadurch wird das allgemeinere Selbsturtheil darüber möglich gemacht, wenn sie nicht, wie seit 30, 40 Jahren, nur zwischen den Wänden einer akademischen Schule verhallen, von wo aus sie, wegen ihrer dialektischen Verdunkelung, nicht einmal durch das Gedächtniss sicher verbreitet werden können.

Eben deswegen begleite ich auch die dargelegten Hauptmomente dieser mit so vieler Zuversichtlichkeit sich aufdringenden, die verkehrteste Behandlung der Philosophie und Theologie drohenden Erfindungen im Ganzen und Einzelnen mit prüfenden Gegengründen und Berichtigungen.

Meine von

„Rücksichten, die den Blick berücken"

fast ganz freie Stellung mag es auch äusserlich wahrscheinlich machen, dass ich die Mühe, zwischen diesen verwirrenden Verwickelungen mit meinen Lebenserfahrungen hineinzutreten, nur deswegen mir auflege, weil ich es in meinem zweiundachtzigsten Lebensjahre als eine Pflichtaufgabe betrachte, mit welcher manche Andere, der Sache Nähere, wegen vergänglicher Verhältnisse sich nicht sogleich ebenso freimüthig beschäftigen können.

Lese ich doch in der ersten und einzigen gedruckten Vorlesung (S. 8.), wie auch Herr v. Schelling „den klaren Gedanken, dass er für dieses Werk (nach S. 6. eine nicht nichtserklärende, das menschliche Bewusstseyn über seine gegenwärtige Gränzen erweiternde Philosophie zu geben) eigentlich aufgespart sey und Gott ihm so lange das Leben gefristet habe, für eine unabweisliche, unzweifelhaft auffordernde Pflicht erkenne, jezt, da die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen."

Wie erfüllt er diese Pflicht? Dieses zu fragen, ist für uns, die wir durch ihn endlich über die höchsten Dinge gewiss werden sollen, Pflichterfüllung.

Laut der Preussischen Staatszeitung vom 19. März 1842, also nach einer authentischen Benachrichtigung, hatte sich v. Schelling nach einem aussergewöhnlichen Curs von vier Monaten bei einem glänzenden Fackelzug gegen die der studirenden Jugend angehörigen Zuhörer wegen seiner Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung wörtlich so erklärt: „Darf ich fragen, was mir Ihr Wohlwollen, Ihr Vertrauen, Ihre Zuneigung gewonnen? Es ist wahr, meine Herren! Ich habe mich bestrebt, Ihnen etwas

mitzutheilen, das länger dauere und aushalte, als das schnell vorübergehende Verhältniss zwischen Lehrer und Zuhörer; insbesondere eine Philosophie Ihnen zu geben, die die frische Luft des Lebens vertrage, am vollen Licht sich zeigen könne, nicht blos innerhalb der vier Pfähle einer engen Schule oder in einem beschränkten Kreise von Schülern sich behaupte."

Selbstrühmens genug! sollte man denken. — „Aber nicht durch den Inhalt allein", fuhr Er fort, „gewinnt man die Herzen! Was ist es also, das Sie persönlich an mich gezogen? Es kann nur dieses seyn, dass Ich Sie gerade die höchsten Dinge in ihrer ganzen Wahrheit und Eigenthümlichkeit habe erkennen lassen, dass Ich Ihnen

> nicht statt des Brodes, das sie verlangten, den Stein gegeben und dabei versichert habe: Das sey Brod!! Dass ich den Abscheu nicht verhehlt vor jedem Unterricht, der nur Abrichtung zur Lüge seyn würde, nicht meinen Unwillen über die innere moralische und geistige Verkrümmung, die durch absichtliche Entstellung — in welchem Interesse immer — versucht würde; versucht, gerade gegen die Gemüther der Jugend, deren schönste Zierde Ehrenhaftigkeit, Geradheit und unverfälschte Gesinnung sind."

„Nun, meine Herren! Eben diese Aufrichtigkeit, diese Geradsinnigkeit, diese Wahrheitsliebe, die in Ihrem Alter am höchsten geschäzt worden, haben Sie in mir erkannt; eben diese werden Sie auch ferner in mir erkennen." — — —

Hört! Hört Ihr! Wer mit solchen Seitenblicken gegen „Abrichtung zur Lüge", gegen „moralische und geistige Verkrümmung", gegen „absichtliche irgend interessirte Gesinnung" sich an das Gemüth akademischer Jünglinge wendet, die zwischen Lehren und Lehrern erst parteilos durch Selbsterwägen der Gründe wählen lernen sollen und deren Gesinnung nicht zum Misstrauen gegen die Ehrenhaftigkeit anderer Lehrer verfälscht werden darf, dessen neu angebotene Geistesnahrung darf, ja sie soll ohne Zweifel offenkundig, rücksichtenlos, ohne dass man irgend unwissenschaftliche Beschränkungen fürchten müsste, geprüft und gesichtet werden [1]).

1) Im Anhang dieser Schrift ist aus der Allg. Zeit. Nr. 346. nachgewiesen, wie v. Schelling, auch seit er den Universitätslehrern

Wer sind denn Jene, die den Stein boten und dass es Brod sey, versicherten? Und was ist denn hier wirklich der Mann, welcher seit 30, 40 Jahren den Stein der Weisen allein besass und ihn erst jezt endlich, aber auch jezt abermals nicht anders als in vorüberrauschenden und verhallenden Behauptungen durch sein „entscheidendes Wort" mitgetheilt und über alle andere hinaus geltend gemacht haben will, die, meint Er, ohne ihn nichts zu denken vermochten und immer nur seine Gedanken als ihren Polarstern anzuerkennen schuldig gewesen wären?

Als einst der Versucher [das durch die neupositive Philosophie wieder substantiell werdende böse Princip, vulgo Diabolos] zu unserm wahren Christus, zu dem auf gottähnliche, gotteswürdige Weise = ἐν μορφῇ Θεοῦ, messianisch erschienenen „Sohn der Menschheit" = ὑιος τοῦ (nicht τῆς) ανθρωπου, sprach: Wenn du des Gottes Sohn bist, so sprich, dass diese Steine (der Sandwüste) Brod werden, so erwiederte der gottgetreue Messiasgeist [nicht als eine Potenz, die sich, wie von Schelling erdichtet, von Gott unabhängig gemacht hatte] das vielseitige Wort: Nicht vom Brod allein soll der Mensch leben, sondern von jedem Ding, wovon zu sagen ist, dass es durch Gottes Mund hervorkommt! (Matth. 3, 4. Deuter. 8, 3.) Unser durch unausgeseztes Selbstrühmen sich empfehlender Philosoph, scheint es, würde ganz anders geantwortet haben: Nur von meinen, von meinen lichtvollen Worten, welche die Luft des Lebens vertragen, sollen Sie leben, da Ich, Ich allein, Sie gerade die höchsten Dinge [jene unsichtbare ewige Spannung und das nunmehr ungefähr sechstausendjährige gegenseitige Ueberwinden der drei von mir aus dem Blindnothwendigseyenden hervorgezauberten allwaltenden und alles, auch das Christenthum als Thatsache, oder vielmehr die patristische und scholastische Dogmatik als speculativ apriorische Philosophie erklärenden Potenzen] in ihrer ganzen Wahrheit und Eigenthümlichkeit habe erkennen lassen!

Nichts Besseres nämlich ist in der Wirklichkeit der Inhalt dieser sich selbst preisenden, unerhört neuen Dreipotenzenphilosophie. Aber verzeiht man auch dem, der allzu lange wider eine

als College eingereihet ist, im December 1842 auf ähnliche Weise gegen die Gesinnung Andersdenkender vor den akademischen Zuhörern zu polemisiren sich erlaubt und dies für Pflicht eines Freundes und Rathers der Jugend erklärt.

(dialektisch steinharte?) Gegenpotenz zu verstummen räthlich fand, die jezt dem Ueberlebenden möglich gewordene, desto lautere Selbstempfehlung, so drängt sich nur um so mehr die Frage auf: Wie unphilosophisch, ich will nicht sagen, wie ehreverlezend, ist es, das Andersdenken über dergleichen, alles Denken überfliegende, höchste Dinge wie eine Abrichtung zur Lüge, wie moralische Verkrümmung, wie absichtliche Entstellung als verabscheuungswürdig in Verruf erklären zu wollen? und dies vor Wissbegierigen, welche erst das Dafür und Dawider, zur Uebung des so nöthigen Selbsturtheilens, ohne Voreingenommenheit, ohne Parteimacherei, ohne Protectionssucht zu betrachten angeleitet werden sollten. Nur dafür kann akademische Lehrfreiheit in allen Fächern in Anspruch genommen werden, dass auch der vom Gewöhnlichen abweichendste Lehrer seine Ansichten in ächter belehrender Methode, das ist, in doctrinärer Darstellung der Gründe und Gegengründe, ohne Uebermuth und Leidenschaftlichkeit, also auch ohne antimoralische Herabwürdigung Anderer mittheile, nicht aber in den ihm Vertrauenden durch Nebenrücksichten Vorurtheile und Affecte errege. v. Schelling weiss und sagt selbst das höchst wahre Wort: „Das grösseste Talent wird doch erst durch den Charakter geadelt!“ (s. Allgem. Zeit. vom 12. Dec. 1842. S. 2766.)

Ist es denn aber des Philosophen würdig, oder vielmehr kezermacherisch, schwer verständliche Denkversuche einer auf Begriffe und Ideen als mögliche Denkaufgaben zum Voraus sich beschränkenden Vernunftwissenschaft deswegen als Lüge und absichtliche moralische Entstellung zu verschreien, weil die Hauptlehrer des mit dem Möglichen und Denkbaren ontologisch sich beschäftigenden Ideismus richtig zeigten, dass auch aus der vollsten Möglichkeit eines Ideals sich doch dessen Wirklichseyn nicht *erweisen* lasse, einige Andere aber diese bedachtsame Unterscheidung doch missverstanden und daraus eine Ungewissheit, oder sogar ein Läugnen des Seyns Gottes, als höchstvollkommnen Geistes, folgern zu müssen meinten.

Sehr zu bedauern war es freilich schon lange, seit man von dem „Absoluten im menschlichen Denken“ wieder zu dem durch die Kantische Kritik abgeschlossenen Uebermenschlich-Absoluten zu transcendiren und von dort irgend eine Identität des göttlichen Wesens und der äussern sowohl als der innern Natur herabzubringen versuchte — dass auch die dialektisch dunkle Art der Auffindung und Darstellung des Wahren und Wahrscheinlichen so

überschwänglich verwickelt und statt speculativ so willkürlich und putativ geworden ist, dass auch subtile Denker sich leicht im Verwechslen der Begriffe selbst täuschen können.

Daher kam es, dass gewöhnlich Einer den Andern nur zu überbieten und vergessen zu machen trachtete, dass durch Aufsehenmachen mancher Späterkommende sich als originell und besonders für den Universitätsapplausus unentbehrlich einzudrängen suchte. Daher kommt es, dass so viele ein neues Zeitalter eröffnen zu können und zu müssen versicherten, weil nur ihnen es gegeben sey oder noch gegeben seyn werde, alles Wissbare und was darüber hinaus ist, so zu erlauschen, wie es Jupiter der Juno in's Ohr sage. Zu gleicher Zeit aber kam es auch dahin, dass die neuen Weltüberwinder, alles aus sich schöpfend, von dem, was vorher mit Mühe entdeckt war, gar wenig kannten, noch viel weniger also an das Vorhandene ihre Berichtigungen anzufügen und das Erprobte zu benuzen wussten. Um so mehr dagegen erkannten die Experten, dass die in's Absolute verstiegene Allwissenheit den Zweck der Denkwissenschaft, durch Denken über das Denken das Gewisse zu verdeutlichen und für alle Kenntnisse rationelle Grundsätze vorzubereiten, aus dem Gesichtskreis verliere und folglich von diesem Philosophiren erst zu verlangen sey, dass es sich selbst in's Klare bringen und wieder die Anwendbarkeit der Philosophie auf alle Studien thätig durch Inhalt und Methode beweisen sollte.

Seit Jahren war sogar bekanntlich die Meinung verbreitet, wie wenn nur eine gewisse von Staatswegen beliebte Art von Steinen Brod gebe. Ich weiss es nicht, ob die rednerische Phrase von „Steinen, die kein Brod seyen", nur die so eben noch vorherrschend gewesene philosophisch-theologische Speculation als einen ungeniessbaren, jezt schuzlos scheinenden Stein bezeichnen wollte. Sollte vielleicht zugleich darauf angespielt werden, dass die vertrauenden Jünglinge zeitgemäss nur Steine, welche Brod werden können, wählen sollten, dass sie also nur an die Steine sich zu halten hätten, aus denen der alleinige Baumeister der Philosophie (laut seiner ersten Vorlesung S. 18) jezt endlich eine feste Burg für dieselbe construire.

Ohne Zweifel würde ein solches Rathgebenwollen das wahre Ziel sehr verfehlen. Staatsregierungen verdienen gewiss Dank, wenn sie durch verhältnissmässige Mittel es möglich machen, dass nicht nur die materiell-industriösen Erfinder, sondern auch solche, die für abstracte, ideologische Geistesbildung Ent-

deckungen zu besizen versichern, zur allgemeinnüzlichen Veröffentlichung derselben, zur Verwandlung des verborgenen Schazes in Gemeingut, sich bewegen lassen. v. Schellings ausgezeichnete Berufung in die Preussische Metropole erkläre ich mir deswegen, auch in der Einleitung zu meinen Beurtheilungen, aus diesem des höheren Staatsverstandes würdigen Gesichtspunct. Aber dass Erfindungen in der Ideenwelt ein ausschliessliches Privilegium erhalten könnten, dies ist wohl noch weniger zu erwarten als das Gegentheil, dass irgend einer zur allgemeinen Prüfung sich ausstellenden Ansicht zum Voraus ein präclusives Veto entgegengesezt werde.

Entdeckungen in der Ideenwelt, wo über Wahrheit oder Unrichtigkeit nicht durch Stimmenmehrheit oder die so sehr vergängliche Uebermacht entschieden werden kann, sind noch viel weniger nach dem persönlichen Urtheil Einzelner, wenn auch Machthaber, für alle Uebrigen zu begünstigen oder niederzudrücken.

Der Protestantismus, diese aus dem Kirchlichen in das Kosmopolitische unaufhaltbar übergegangene Emancipation, diese seit mehr als drei Jahrhunderten den Verbesserungen für Wissenschaften und Lebenskenntnisse so förderlich gewordene Gedanken*mittheilungs*freiheit (welche nicht in eine blosse Denk- und Gewissensfreiheit zurückgedrängt werden darf) ist 1529 ausdrücklich bei den Regenten und Regierten aus der Einsicht hervorgegangen, dass auch der damals mächtigste (spanische) Machthaber und die an eine infallible Auctorität von Rom gewöhnten Fürsten des heiligen (christlichen?) Reichs doch nur über das, was den Staatszweck, die schüzende Förderung des erweislichen Rechts gegen Unrecht, durch amtliche Stimmenmacht zu entscheiden hätten, in nichtostensiblen Ueberzeugungen aber über das Uebersinnliche keinen Denkfähigen an ihr persönliches Urtheil binden dürften.

Staatsgesellschaften und Kirchen, und in deren Namen die Staatsregierungen, treten in solchen Vereinen als lehrbegierig, nicht als Lehrer auf. Sie gewähren denen, die sich zum Lehren allgemeiner oder besonderer Fächer vorbereitet und auch, dem kundbaren, wahrheitsuchenden Charakter nach, dazu geeignet beweisen, Gelegenheit, als mündliche oder schriftliche Belehrer das öffentliche Urtheil auf würdige, sachgemässe Weise, für oder wider ihre individuellen eigenen, oder herkömmlichen Ansichten, zu bestimmen. Dass man sich dadurch zu neuem Prüfen des Hergebrachten aufregen lasse, ist für die Selbsterziehung der Meisten

sehr nöthig. Wenn man aber in Sorge ist, dass sich das allgemeine Urtheil allzuschnell bestimmen lassen möchte, so zeigt vielmehr die Erfahrung, dass das Auffallende, wenn dem Pro und Contra freier Lauf gelassen wird, keinen bleibenden Eindruck macht, nur das Gebotene aber, weil die Mündigkeit immer zunimmt, am meisten bezweifelt wird.

Ueber den rechtlichen Staatszweck hinauszuschreiten und durch Begünstigung oder Verbot des wissenschaftlich Unentschiedenen sich selbst zur Lehrerin machen zu wollen, wird keine intelligente Staatsverwaltung sich bewegen lassen. Denn ist ihr gleich ein encyklopädischer Ueberblick auch der zu beaufsichtigenden Lehrfächer zuzumuthen, so sind doch Philosophie und Theologie wenigstens ebenso schwierige Fächer, als Medicin und Jurisprudenz, so dass der Dilettant sich daraus zwar das einleuchtend Gewordene auswählen kann, aber wie es verarbeitet werden solle, jenen so wenig als diesen vorschreiben darf. Nur was durch andere Mittel, nicht durch Sachgründe, sich aufnöthigen möchte, oder was durch gemeinschädliche Aufregungen das ruhige, gewissenhafte Urtheil Anderer zu stören wagte, wird sie gesezlich beschränken und alsdann, indem sie Recht und Macht zugleich für sich hat, nach Pflicht unfehlbar ihren Zweck erreichen. Sie wird dabei auch nicht etwa gesezlich und juridisch richtig zu verfahren meinen, wenn sie zu Lehrmeinungsverboten ältere Staats- oder Kirchenverordnungen vor sich hat, da vielmehr nicht immer das einst gesezlich Gewordene, sondern nur das durch fortdauernde Sachgründe Gesezte, bleibend wirken soll.

Ohnehin wird sie sich nie in den, zu allen Zeiten möglichen, Fall sezen wollen, dass eine Lehrmeinung, welche etwa (Matth. 21, 42.) die Bauleute aus Nebenrücksichten verwarfen, doch durch innere Wahrheitskraft zu einem Eckstein (zum Vereinigungsmittel der verschiedensten Ansichten) werde, wie dies bekanntlich bei dem Urchristenthum selbst und auch bei unserer antihierarchischen Kirchenreformation geschichtlich wahr und unläugbar geworden ist.

Besonders ist in unsern, auch durch das Evangelium (Galat. 5, 1.) zum Freibleiben vom Meinungsjoch aufgeforderten und vorgerückten Staaten und Zeiten undenkbar, dass etwa jedesmal unter einem andern Minister des Cultus und der Cultur nur aus Steinen anderer Art Brod zu erwarten seyn sollte. Am allerwenigsten wäre solche Abhängigkeit vom Personenwechsel bei den Denkaufgaben der Religionsphilosophie und der kirchlichen Lei-

tung der Gewissen denkbar. Denn nur was im Gemüth auf ungeheuchelten Ueberzeugungen beruht, ist stabil. Zeigen uns doch die Folgen solcher Wechselfälle, wo mit den Personen jedesmal auch die protegirte Meinungsrichtung umgetauscht oder die amtliche Stellung verloren werden soll, sogar aus der mobileren Nachbarnation die Wirkung, dass es bald in der Wirklichkeit nicht mehr um ein Regieren für das Staatswohl, sondern allein um den schnelleren Stellenwechsel, um das Besezen der Behörden durch Parteianhänger, zu thun ist. Es zeigt sich aber auch, dass alsdann selbst die Protectoren auf die Gesinnung der Begünstigten, deren Anhänglichkeit nur Parteisache und heuchlender Eigennuz ist, nicht mehr ein haltbares Vertrauen sezen können, während von der andern Seite her die Gefahr steigt, dass die weggeworfenen Steine umgewendet baldmöglichst den Nachfolgern auf den Kopf fallen.

Was ist es denn aber nun, fragt man wohl nach diesen in's Allgemeinere ausgelaufenen Zwischenbetrachtungen, was ist es denn Besseres, das der Retter der Philosophie dem allem entgegenzusezen hat, was er als Lüge, als absichtliche Entstellung mitten in Berlin verruft oder verächtlichst in die vier Pfähle enger Schulen verweisen will? Es ist ihm, der sich (S. 6.) „im Besiz dringend verlangter wirklicher Aufschlüsse wusste und doch (S. 7.) so langer Selbstverläugnung fähig war, jezt um mehr als um eine vorübergehende Meinung und nicht um einen flüchtigen, schnell zu erlangenden Ruhm zn thun.“

Auch ich habe, was Er einst zwischen 1795 und 1805 von Messe zu Messe mit erfinderischer Thätigkeit immer neu umgewandelt vorlegte und mit Versprechungen baldiger Mittheilung des Vollendeten zu begleiten pflegte, oft in Erwägung gezogen. Ich habe die Wirkungen davon zu Jena und Würzburg als Mitlehrer zu beobachten nahe Veranlassung gehabt. Und nie habe ich aufgehört, auch da seit der Herausgabe des ersten und einzigen Bandes seiner philosophischen Schriften (1809) das grosse (pythagoräische?) Silentium eintrat, die Fama aber von seinen fortdauernden tiefen Forschungen und Entdeckungen auf nichts als esoterische Vorlesungen hinwies, mich nach dem, was der Vorhang für uns Uebrige verhülle, wissbegierig zu erkundigen, wenn ich gleich, auch von ekstatischen Bewunderern, nie ein deutliches Wort über irgend ein Hauptmoment der den Ruhm anticipirenden Erwartungen zu erfahren das Glück hatte.

Um so mehr musste es mir erwünscht seyn, dass eine neue, geistig regsame, auch auf die wissenschaftlichen und kirchlichen Gemüthsrichtungen aufmerkende Regierung, welche die christliche Religiosität gegen einige (doch viel zu hoch angeschlagene) historische und speculative Zweifel und zum Theil ungestümme Einreden, die aber in der That meist nur das patristisch-Mysteriöse der Dogmatik treffen, zu sichern strebt, dem Ueberlebenden eine ausserordentliche Gelegenheit gab, durch die gereiften Resultate langer Musse für Philosophie, Mythologie und Offenbarung mit einemmal ihre rechte Stellung zu entdecken. Ich freute mich, durch die erste gedruckte Vorlesung S. 18 zu erfahren, dass der nicht in den gewöhnlichen akademischen Vorlesungsverhältnissen Sprechende als ein Friedensbote in die so vielfach und nach allen Richtungen zerrissene Welt (!!) treten und (S. 20.) weil das Heil der Deutschen in der Wissenschaft ist, ungehemmte Mittheilung des Erforschten wolle. Ich freute mich, dass auf diese für Nahe und Ferne geltende Weise ein neues Licht nicht mehr unter den Scheffel gestellt, nicht mehr, wie bisher, unter dem Verschluss eines Vorlesungszimmers gehalten und doch wie geheime Alleinweisheit gerühmt werden sollte.

Auch ich habe an der langen Bewegung der Deutschen in der Philosophie und zugleich an Erforschung des ursprünglichen Sinnes und Gehalts des Urchristenthums sowohl als seiner Ausdeutungen und Confessionen innigen, aber immer parteilosen und gewissenhaft freien Antheil genommen. Dabei habe ich der ungeheuchelten, offenkundig motivirten Mittheilung meiner historisch und idealisch begründeten christlichen Ueberzeugungen ohne Abrichtung zur Lüge und absichtlicher Entstellung, aber auch ohne dass ich durch problematische Theorien störende Umänderungen zu erregen suchte, mein Leben geweiht. Auch ich möchte (S. 17) „meinen Lebensberuf bis zum Ende erfüllen, nicht um mich über einen Andern zu erheben.“ Ich bin gewiss, dass das Wesentliche meiner Ueberzeugungen (S. 20) auch ohne die Nachhülfe einer phantasierenden Speculationsphilosophie nicht in einem schmählichen Schiffbruch endet, weil das Cogito, ergo sum! nicht ausstirbt, vielmehr die Rationalität mit jedem neuen Weltankömmling neu und ungebundener geboren wird, auch der irrationalste, pseudo-juridische Glaubenszwang doch selbst der Rationalität nicht entbehren kann.

Um so mehr durfte ich nicht zaudern, so authentisch, als es mir möglich wurde, zur Prüfung und geistigen Benuzung für mich

und Andere im glaubhaft wörtlichen Zusammenhang zu erfahren, was denn (S. 18) Neues, bis jezt für unmöglich gehaltenes zu der Wissenschaft, die auch meines Lebens Schuzgeist ist und für deren solide Freierhaltung ich, so lange die Kraft der Denkglaubigkeit in mir ist, arbeiten will, endlich nach so vielen, mit zuvoreilendem Ruhm belohnten Verheissungen hinzugefügt worden sey. Ich sah ein, dass, wenn alle solche nur dem Einen „gegebenen“ Entdeckungen, alle „in Folge einer durch seine innere Natur ihm allein auferlegten Nothwendigkeit nur in ihm möglichen Aufschlüsse“ abermals, wie seit 30 Jahren, nur Auditoriums-Geheimnisse bleiben müssten und daher ohne vielseitige, öffentliche Prüfung, wie Anekdota und Rariora, einen mysteriösen Credit und Ruhm behalten sollten, die eigentliche Wahrheitforschung nicht gefördert werden könnte, vielmehr das sonderbarste Glauben an eine immer nur verheissende Auctorität, an eine Art von Orakel aus der Trophoniushöhle, fortdauern würde.

Aber siehe da! Wer würde mein Erstaunen, wie so gar nichts Haltbares, wie durchaus nur ebenso willkürlich als entschieden Behauptetes ich finden musste, glauben können, wenn ich nicht den Zusammenhang dieser dogmatisirenden Philosophie wörtlich vorzulegen hätte, worüber ich nunmehr, was das Wesentliche betrifft, sehr entschieden, aber nichts ohne Darlegung meiner Gründe urtheile. Auch manches Speciellere beleuchten meine Noten; doch überliess ich, was auf das Ganze wenig Einfluss hat oder was in sich selbst sich widerlegt und sobald es nur gehört wird, als unerwiesen zerfliesst, gerne seinem Schicksal; um meine Leser nicht zu nöthigen, dass sie allzu oft sich in den „ideellen Raum“ hin wünschen müssten, welchen v. Schelling auch noch zu offenbaren sich vorbehalten hat.

Gerne hätte ich, um für uns Irdischräumliche doch Zeit und Raum zu sparen, nur Auszüge gegeben. Aber diese würden immer den Verdacht übrig lassen: Ob nicht Wesentliches aussen gelassen? ob nicht Hauptgründe übergangen seyen? Besonders aber würde das Verderbliche der ganzen Methode und Darstellungsart nicht in die Augen fallen, nach welcher, wenn sie Muster würde, sich die Theologie in das anmasslichste Behaupten über das, was im Uebermenschlichen nicht nur unerforschliches, sondern undenkbares gewesen seyn müsse und was, wider den Geist des Ganzen, doch der speculative tiefere Sinn der christlichen Urkunden sey, verwandeln würde; in ein Behaupten, welches selbst erklärt, dass es nicht von Gewissheit ausgehe, sondern das vorher Zugegebene

um der daraus herzuleitenden Folgerungen willen als wahr angenommen sehen wolle. Dies ist die Methode, welche durch das ununterbrochen zuversichtliche Fortsprechen des Alleinwissenden am Ende zu der Meinung nöthigen will, wie wenn durch eine Reihenfolge von unbegreiflichen Behauptungen über die höchsten Dinge alle Räthsel gelöst und begreiflich gemacht seyen. Dies ist die täuschende Manier, durch locker hingeworfene, vorüberrauschende Säze, die wegen Unklarheit und Unbestimmtheit nicht einmal im Gedächtniss aufgefasst werden können, ein prüfendes Ueberdenken unmöglich zu machen; wie wenn den Hörern des Unerhörten keineswegs das Begreifen und Beurtheilen, sondern blos die Klugheit zukomme, dass keiner dem Andern sein Bewusstseyn, das Unbegreifliche nicht begriffen zu haben, eingestehe, um nicht sich wie unbegabt für die höchste Weisheit zu verrathen.

Ein grosser Theil der etlich und dreissig Vorträge verliert sich in Andeutungen, welche immer und immer den Schluss veranlassen sollen, wie unentbehrlich das endliche Auftreten des Entdeckers der neuen für unmöglich gehaltenen positiven Philosophie sey. Namentlich wird Hegeln allein grossmüthiges Lob zu Theil, insofern er an der Methode der absoluten Identitätsphilosophie fester gehalten habe, als der Urheber selbst, welcher doch diese „Erfindung seiner Jugend, dieses von Ihm und nur von Ihm früher begründete“, auch jezt (denn die immer alleinwissende Divination und Infallibilität darf nicht compromittirt werden!) gar nicht aufgebe. Der alleinige Erfinder darf natürlich nichts von dem Seinigen aufgeben; Er muss wohl immer Recht gehabt haben, damit Niemand daran zu zweifeln wage, dass er auch jezt Recht haben müsse.

Worin Hegel eigentlich Unrecht habe, wird in dem ganzen betreffenden Abschnitt dennoch Niemand nachgewiesen finden. Sein grösstes Unrechthaben sey, nach S. 19, dass er einen Theil der Philosophie (den v. Schelling als seine Erfindung anspricht) zum Ganzen habe machen wollen. Und selbst dies wird ihm verziehen. Es habe ja wohl ihm kaum anders gelingen können. Er habe eben das Bruchstück, welches v. Schelling immer nur negativ zu seyn beschuldigt, die absolute Idealphilosophie, zum Ganzen machen wollen, weil — so habe es die Beschränktheit der menschlichen Kräfte mit sich gebracht! — sogar v. Schelling selbst nicht sogleich auch das Positive, dessen wir Glück-

lichere jezt theilhaftig werden, erfindungsreich hinzuzuthun vermocht habe.

Indess hätte der freilich nur zum commentirenden Wolf von seinem grossen, überseyenden Leibnitz prädestinirte Hegel dadurch sogleich und längst sich zurechtweisen lassen sollen, dass (S. 14.) „bekannt genug sey, wie Ich (nämlich der zu München sich mythologisch still haltende Alleinerfinder) gleich von vorn herein mit den Anfängen jener Philosophie mich wenig zufrieden und nichts weniger als übereinstimmend erklärt habe!“ Welch eine Todsünde, diesen Winken nicht sich sogleich unterworfen, sogar eine Durchführung der Wissenschaft unternommen zu haben, von welcher der Meister kaum seine Anfänge, nie, wie Kant, Fichte, Hegel, Anwendungen gegeben hat.

Daran lag es denn nun, dass, wie dies der Ueberlebende jezt immer und immer wiederholt, Hegel aus seiner Philosophie des Möglichen und Idealen nicht in das Positive herüber kommen könne, und dass endlich jezt v. Schelling, der übrigens schon 1830 zu München in Vorlesungen als Herr einer Philosophie der Offenbarung gesprochen habe, ihm oder vielmehr der nie aufzugebenden absoluten Identitätsphilosophie zum glücklichsten Uebergehen in's Positive verhelfen müsse. So, sagte Er nach S. 11, trete Ich denn auch entschlossen und mit der Ueberzeugung unter Sie, dass, *wenn* ich je etwas, es sey viel oder wenig [?], für die Philosophie gethan, Ich hier — in dieser Metropole der deutschen Philosophie — das Bedeutendste für sie thun werde ...“

Und worin besteht dies? Wo ist die Erfüllung dieses abermaligen und lezten: „Es werde?“

Das Ziel des Werks, woran v. Schelling, wie Er S. 8. sagt, „selbst Hand anlegen zu müssen einsehen musste“, zeigt sich von zweierlei Seiten. Die Eine soll die Religionsphilosophie überhaupt frei und neu gestalten und nicht vom Denkbaren und Idealen, sondern vom Positivseyenden und sogar vom Blindnothwendigseyenden eine geheime Geschichte liefern; die Andere soll die Thatsache der Religionen, wie sie unter den Menschen sind, besonders das Dogmatische im Christenthum, aus jenen im Unsichtbaren entdeckten Ursächern übermenschlich erklären.

Weil (nicht die Philosophie überhaupt, sondern) die bis vor Kurzem für protegirt gehaltene speculative Philosophie zwar (S. 13) in ihrem Resultate religiös zu seyn versichert, Manche aber ihre Deductionen christlicher Dogmen [vielmehr: kirchlicher Mysterienlehren] nur für Blendwerk gelten lassen, so bringt v. Schelling

eine, wie Er versichert, reinphilosophische, auch vom Christenthum unabhängige Gottheitslehre, durch welche er, wie ein Protocollführer der Urgeschichte der Gottheit, zu wissen versichert, dass unvordenklich nur eine einzige nothwendige Substanz, aber eine blindnothwendige sey und dass in dieser zwei Potenzen, das Freiseynkönnen und der Geist, die eigentliche Gottheit ausmachen, eine erste aus dem Blindnothwendigen zunächst hervorgehende Potenz aber einen (eigenwilligen) zur Erscheinung des Göttlichguten (laut der speculativen Erfindungsmethode durch Contraria) immer unentbehrlichen Gegensaz mache.

Diese in sich sonderbar ungleiche Potenzen-Dreiheit, in welcher der Philosoph sogar jeder Potenz besonderes Wollen, als das zur Persönlichkeit nothwendigste, zutheilt, werde von dem Urgrund, der durch sie von dem Nothwendigseyn frei und Herr des Seyns geworden [?], ungeachtet ihrer „Spannung" so ziemlich gut zusammengehalten. Jedoch zu rechter Zeit, da ihm für sich selbst zwar an einer Welterschaffung nichts gelegen wäre, die edelsten Geister [?] aber ein Bedürfniss, anerkannt zu werden, hätten, habe dasselbe Urwesen die drei Potenzen zu einer Schöpfung für jenes Anerkennungsbedürfniss erregt. Dabei habe Es aber, weil das Gute nicht ohne Gegensaz hervorleuchte, nicht hindern dürfen, dass, während die zweite und dritte Potenz nichts als Gottesliebe in den Menschen legten, die erste, dunkle Potenz des Gegensazes ihm auch einen Eigenwillen mittheilte, der zwar an sich nichts Böses sey, von dem Menschen aber zu einer andern Richtung, zum Anderswollen, als Gott will, gebraucht werden könnte.

Indess wäre, so fährt die speculative Geheimkenntniss fort, wenn nur der Mensch in Ruhe geblieben wäre, doch durch ihn auch die „Spannung" der drei Potenzen beschwichtigt gewesen. Allein, nicht ohne Einwirkung eines, man erfährt nicht woher? doch auch vorhandenen Schlangenprincips habe der Eigenwille des (kindischen?) Menschen die Thorheit gehabt, und habe sie eigentlich in allen Menschen durchgängig noch, dass er im Kennenlernen des Guten und Bösen wie ein unabhängiger Gott seyn wolle. Und so habe denn der Mensch in genere — und dies sey Erbsünde! — die Macht gehabt, jenen edelsten Zweck der Weltschöpfung, die Gottes-Anerkennung, der Gottheit zuwider zu vereiteln und sogar die „Spannung" der drei Potenzen gegen einander wieder zu erregen.

Die (doch leicht voraussehbare und auch zuverlässig vorausgesehene) Anwendung des von der ersten Potenz der Menschheit eingepflanzten Eigenwillens habe sofort den „Willen des Unwillens“ Gottes so sehr verschuldet, dass mitsammt der Menschheit die gesammte Weltschöpfung schlechtweg hätte verloren seyn müssen.

Soweit das, was v. Sch. als seine neue Religionsphilosophie, wie etwas von allem sonstigen dogmatischen Einfluss unabhängiges, reinphilosophisch geoffenbart haben will. Der Roman klingt so seltsam, ist auch in den Vorträgen selbst durch Untermischungen so diluirt, dass wahrscheinlich manche Zuhörer, der Mühe, die Quintessenz zu extrahiren, überdrüssig, das Gesagte wie „etwas recht tiefsinnig Gedachtes“ seinen Gang gehen liessen. Um so nöthiger ist das Vorlegen des glaubhaft tradirten Textes, welchen sich selbst klarer zu machen ich jeden Selbsturtheilenden auffordere.

Mein Erstaunen über den Inhalt dieser unmöglichen Theo- und Kosmogonie minderte sich, weil bald ein neues Erstaunen hinzukam. Wie? musste ich nämlich bald mich fragen, wie war es denn dem Herrn v. Schelling möglich, dass Er etwas ersehnt und unerhört Neues nach Berlin und in die weite Welt zu bringen versichert, da er doch ein Recht hat, darauf zu bestehen, dass er unveränderlich längst und immer ebenso Recht gehabt, das heisst, die nämlichen Undenkbarkeiten, als Vereinigung von Gott, Schöpfung und menschlicher Willensfreiheit behauptet habe. Aus seiner Abh. von 1809 über Freiheit und andere (göttliche) Dinge waren mir sogleich alle die Bestandtheile dieser Ungrunds- und Dreipotenzentheorie erinnerlich. Wer will, mag sie dort, im kräftigeren Mannesalter, zum Theil mit Jacob-Böhmescher Exaltation längst vorgetragen, nachlesen. Es bleibt also dabei. Nihil novi durch Ihn weder ex Africa, noch ex Bavaria. v. Schelling kann nichts Neues mehr entdeckt haben; denn er hat das Alleinwahre schon 1809, ja als ein Geheimniss, wodurch er sich immer selbst orientirte, laut seiner Erklärung in der N. Zeitschr. für specul. Physik S. IV bereits 1802 gehabt und allein besessen. Er hat auch nicht einmal Fichte'n damals erlaubt, etwas von diesem Ueberseyenden ohne Ihn aus dem Absoluten herüber in Besiz genommen zu haben; nur mit dem Unterschied, dass Er, als der alleinige Philosoph, gegen Fichte als philosophisch-Heterodox, gegen Jacobi als theologisch-Orthodox scheinen wollte.

Nur darüber blieb ich nunmehr noch im Erstaunen, dass, wie ich jezt sogleich aus den Vorträgen sehen musste, v. Schelling in dieser ganzen Zwischenzeit des sich seines Stillschweigens so sehr rühmenden tieferen Forschens nicht einmal von dem Grundfehler des Pantheismus loszukommen vermocht hatte. Dieser besteht darin, dass, weil wenigstens Eine nothwendigseyende Substanz anzuerkennen sey, diese Gott genannt und wie die einzig-Nothwendige betrachtet werden soll. Fordert denn nicht die allgemeinste Logik, dass, wenn man einen Gegenstand mit einem bestimmten Prädicat bezeichnen will, man zuvörderst bestimmt die Eigenschaften gedacht haben muss, welche durch das Prädicat zusammengefasst seyn sollen? Das Prädicat Gott nun fasst bei allen, die sich nur Einen Gott (die Gottheit im Superlativ) denken, alle wahre Vollkommenheiten als in einem Wesen möglich und wirklich zusammen, und zwar so, dass alle Mängel und Unvollkommenheiten (auch die, welche relativ und stufenweise Vollkommenheiten zu nennen sind) davon ausgeschlossen werden. Umfasst nun der Begriff All alles Wirkliche, die ganze Körper- und Geisterwelt, so ist eben dadurch gesagt, dass dieses All allerdings auch alle wahre Vollkommenheit (= Gott), aber zugleich alle die so eben bezeichneten Unvollkommenheiten mit umfasse. Folglich ist sogleich entschieden, dass das All nicht Gott zu nennen sey, dass vielmehr das Wort Pantheismus sich selbst aufhebe, weil nur das *im All* bestehende wahrhaft Vollkommene das höchste Prädicat Gott erhalten kann. v. Schelling dagegen nennt das Nothwendigseyende Gott, ohne zu bedenken, dass das Nothwendigseyende nicht zugleich alle übrige wahre Vollkommenheiten in sich haben müsse, vielmehr das Wesentliche in unendlich vielen einzelnen Dingen als relativ vollkommenes auch nothwendig seyn könne, ohne dadurch das Prädicat Gott zu erhalten.

Hier straft den neuen Philosophen die wahrere, von ihm als negativ verachtete, Idealphilosophie, welche, auch wenn sie apriorisch nur über das Mögliche logikalisch und ontologisch denken lehrt, mit der Einsicht schliesst, dass das Nothwendigseyn nur ein Theilbegriff in der Göttlichkeit ist und dass nur, wenn alle wahre Vollkommenheiten, welche über unser so unvollkommenes Wissesn weit hinausgehen, in einem Ideal vereinigt sind, dieses Gott zu nennen sey, indem es als der Superlativ des Guten zu verehren ist.

Dadurch schneidet der von dem Denkbaren sicher ausgehende Ideismus zum voraus in der Gottheitslehre alle die Menschlich-

keiten ab, welche nur allzuoft dogmatisch auch in das reinvollkommene Wesen hineingedacht worden sind, weil wir sie in den menschlichen Verhältnissen als relativ gut, als Stufen in dem Vollkommenen, zu betrachten haben.

Noch mehr ist es zum Erstaunen, dass der das Höchste und Lezte versprechende Offenbarer einer auch für die Theologie positiven Philosophie den pantheistischen Hauptfehler durch eine doppelte, ihm eigene Missdeutung vermehrt. Er ist nämlich keck genug, sein unvordenkliches Urwesen wie ein Blindnothwendiges voranzustellen, das erst durch ein ihm immanentes Hervortreten von drei Potenzen Herr des Seyns werde. Er erdichtet dann sogar seinen beliebten Gegensaz, die Quelle, aus welcher auch das Böse komme, in das Urwesen hinein, so dass ihm nur zwei jener Potenzen die eigentliche Gottheit sind, die erste aber als Urquelle eines dem Missbrauch ausgesezten Eigenwillens das, was er Spannung zwischen den Potenzen selbst und weiterhin zwischen der Gottheit und der Menschheit zu nennen beliebt, verursache. Nur dies sey der ächte Monotheismus, in welchem das Einzignothwendige unvordenkliche Eins in drei gegen einander in Spannung stehenden Potenzen bestehe. Das anfanglose Eins aller Vollkommenheiten soll, nach dieser nur durch Gegensäze sich fortbewegenden Dialektik, eine ewige Nichteinheit in sich schliessen.

Mussten wir uns nicht, beim Ueberschauen aller dieser Willkürlichkeiten, welche der Philosoph kraft seiner Methode auch anders, und wenigstens scheinbarer hätte gestalten können, am meisten darüber wundern, dass, indem er andere von andern Speculationsphilosophen gewagte Deductionen christlich genannter, eigentlich nur patristischer Dogmen für Blendwerke gehalten weiss, Er mit diesen noch viel anstössigeren Erdichtungen eine Burg (S. 18.) für die Philosophie gründen zu können sich beredet, in der sie von nun an sicher wohnen, das heisst, von Seiten der systematischen und pietistischen Orthodoxie keiner Gefahr (S. 13.), keiner Intoleranz mehr ausgesezt seyn solle.

Sonderbar genug und schwerglaublich klangen freilich oft die schnell wechselnden Versuche, wie die symbolisch gebundenen Dogmatiker unter den Speculativen eine Dreipersönlichkeit im Gotteswesen auch wie ein Philosophem, wie eine an sich bestehende Vernunfteinsicht, zu rechtfertigen und wie Bewunderer und Verbesserer des athanasiusischen Credo ihre Lehrart — in jenem gefährlichen Transito durch die Zeitumstände der Agendenperiode — unangefochten zu erhalten sich bemühten. Aber sie waren doch

nicht nur so vorsichtig, sondern auch so wahrhaft rechtgläubig, dass sie nicht sogar zwischen die drei Potenzen oder Personen, und also in die Mitte der Dreieinigkeit, einen Gegensaz wie nothwendig, eine bald beruhigte, bald überwundene, bald wieder aufgeregte Spaltungsursache hineinphantasierten, nur um das Böse im Menschen auch zum Theil speculativ aus Gott deduciren zu können. Noch weniger gab sich irgend Einer dem Einfall hin, wie wenn das Gottesideal irgend einmal in einem Blindnothwendigseyenden zu finden und in ihm erst durch einen Kampf von Potenzen zum Bewusstseyn oder zur Entfaltung zu bringen sey. Ein König Lear, der in jenem ursprünglichen Dunkel erst durch seine drei Potenzen geleitet werden müsse, und erst dadurch, wie v. Schelling versichert, zur Freiheit vom Nothwendigseyn, zum Bewusstseyn, dass er Herr des Seyns ist, gebracht werde.

Nur über Eines würde man sich noch allgemeiner, als über diese äusserst entbehrliche Paradoxien selbst, wundern müssen, wenn nämlich, wie die dienstbare Fama ausposaunt, es wirklich möglich wäre, dass orthodoxe Hochlehrer in dieser Speculationsphilosophie eine Vereinigung oder wenigstens eine Stüze für das, was Orthodox genannt wird, ahnen, hoffen, unablässig aufsuchen könnten. Sind denn solche drei Potenzen mit dem (allerdings allzu sehr vergessenen und allein durch historische Schriftauslegung wieder erkennbaren) historischen Christus und mit dem Vater, Sohn und Geist der Taufformel vereinbar? Oder sind die symbolischen Dogmatiker so sehr in Verzweiflung, dass es ihnen noch danks- und bewunderungswerth scheint, wenn für die Dogmatik wenigstens noch ein Blindnothwendigseyender und eine in sich selbst der Spannung ausgesezte Dreieinigkeit aus einer neuphilosophischen Speculation zu borgen wäre? Mit diesen Undenkbarkeiten verglichen, wären doch die meisten jener Dogmendeductionen (oder temporären Accommodationen?), welche man als Blendwerk verdächtigt, wenn nicht wie Axiome, doch als unerweisliche Vaticinien in das philosophisch theologisirende System aufzunehmen!

Und doch werden sogleich von der v. Schellingischen Putativität den Wissenschaftlich- oder Kirchlich-Gläubigeren noch weit schwerere Contradictionen, als aufzunehmende jezt entschiedene Philosopheme, wie Steine des Weisen geboten. Ueberbietet

nicht **die neue Philosophie in ihrem zweiten, dem eigentlich positiven Theil**, noch sich selbst in fortschreitenden Paradoxien?

„Das Christenthum, so beginnt sie, ist nicht (blos) eine Lehre; es ist That und Thatsache.“ — Unstreitig! — „Als solche muss es philosophisch erklärt, begreiflich gemacht werden.“ — Allerdings! Die Frage ist nur: Woher sind die Erklärungen zu nehmen? Aus dem, was bei den Menschen durch ihre und die äussere Natur zu geschehen pflegt? oder aus überseyenden, nur speculativ erschaueten Potenzen und Vielthätigkeiten, die dem noch einzig übrigen Philosophen in seinen verschwiegensten Weihestunden als Fragmente aus der geheimen Geschichte der Uebervernunft offenbar wurden? Soll das, woran die Ursachen hienieden wohl erkennbar sind, aus dem Unerkennbaren erklärt werden?

Was für und durch Menschen geschah, geschieht und geschehen soll, muss dieses nicht in seinem Werden zunächst aus dem Menschlichen erklärt werden? und ist nicht, damit es auch in Beziehung auf Religiosität und Religionslehren allmählich besser geschehe, hauptsächlich dies begreiflich zu machen, was die Besseren unter den Menschen dafür stufenweise und immer verbesserlich nach Kräften thaten? während vom Vergangenen die offenbar für Selbsterziehung bestimmte Menschheit vieles der Vergangenheit als vergänglich überlassen sollte, indem sie selbst um so mehr für das Besserwerden menschlich-göttlich zu wollen und zu handeln hat.

Die neue, lezte Philosophie tritt, wie ganz entschieden, hervor, indem sie die Aufgabe habe, Vergangenheit und Zukunft des Christenthums zu erklären. Aber auf den Grund und die Entdeckungsart der Erklärung muss alles ankommen!! Ein Hauptfehler ist, dass gerade das Wichtigste, die Methode, wie die Speculation die Gründe der Dinge und Ereignisse im Unsichtbaren sicher zu finden wisse, wie ein Arcanum behandelt und nur in ihren Folgen wie infallibel dargestellt wird. Was ist, wie rechtfertigt sich dieses berühmte Speculiren? Darf es denn wie Regel für das speculative Philosophiren gelten, was sie factisch ausübt: Seze für die menschlich erschienenen Thatsachen ohne Weiteres in neu entdeckten göttlichen Potenzen Ursachen und Wirksamkeiten voraus, welche, je unerkennbarer, je undenkbarer, also je wundersamer sie sind, desto mehr als der eigentliche Inhalt der christlichen Gottheitlehre, als positiv und als tiefphilosophisch zugleich verkündigt und desto preiswürdiger gemacht werden sol-

len! — Wer die Ursache de sErkennbaren in dem Unerkennbaren erschaut zu haben versichert, der hat freilich den Vortheil, dass ihm Niemand das Unerkennbare abstreiten kann, besonders wenn er keck genug ist, zu versichern, dass die Denkregeln des Erkennbaren in den Regionen des Unerkennbaren nicht anders, als wie Er will, anzuwenden seyen.

Der einzige Schöpfungszweck, die Anerkennung der in drei Potenzen bestehenden Gotteinheit (der einzig wahre Monotheismus), war, wie wir vernommen haben, durch den Gebrauch jenes Eigenwillens, welcher der Menschheit aus der ersten, dem Blindgewesenseyn nächsten Potenz eingeschaffen war, verloren. Auch werde er immerfort noch ebenso verloren, weil eben derselbe Eigenwille in allen Menschen, ohne Gott oder unter falschen Göttern, Gott seyn wolle. Mit dieser Nichtanerkennung sey ein „Umsturz" der ganzen Schöpfung [des Weltalls] verbunden.

Ein böses Princip hatte dazu geholfen, welches — wir erfahren nicht, wie? — bis dahin nur möglich gewesen war. Dasselbe ist nun durch das, was der Philosoph kurzweg „den Umsturz" zu nennen beliebt, als die alte [auch mythologisch sehr bedeutsam erfundene] Schlange, wirklich geworden. Erst seit dem Sündenfall ist v. Schellings Teufel ein wirkliches Wesen. Und es versteht sich, sagt der Philosoph, dass eben dadurch dieser Satanas [dieser in der glaubenslosen Aufklärungsperiode nur unsichtbarer gewordene wirkliche Teufel] statt Gottes, der Herr des Menschengeschlechts wurde, dass aber Gott, selbst gegen den Teufel, so gerecht ist, demselben sein Recht [?] nicht mit Gewalt nehmen zu wollen. [Ein Axiom, auf welches bekanntlich auch Anshelms Cur Deus Homo? viel gebaut hat und welches sehr richtig wäre, wenn nur der Gerechte das (allem Despotismus zum Grund liegende) Urtheil fällen müsste: Wer sich durch den Teufel täuschen lässt, den zu beherrschen hat der Böse ein Recht sich erworben!]

Was war, so fragt nun der Alleinphilosoph, welcher im obersten Rath des Urgrunds und der drei jezt auf's Neue in Spannung versezten Potenzen wenigstens wie Auscultant zugelassen gewesen seyn muss, was war hier zu thun? Und sogleich weisst eben derselbe auch den geheimen Rath, welcher den gesammten Verlauf nicht blos des Christenthums, sondern auch die Mythologie aller Völker (wie wenn sie Ein aus allen Weltgegenden zusammenhängendes Ganzes seyn könnte) noch leichter aber das alttestamentliche duch sechs bis sieben Hauptveränderungen

durchlaufene Judenthum, wie eine Historia Christi ante Historiam, in gemessenster Uniformität deducirt und positiv erklärt.

Das für uns Uebrige Unerforschliche ist kurz zu fassen. Die zweite Potenz, jene auf das „Seynkönnen in Gott" gegründete logische und selbstwollende Macht, nimmt an — eine aussergöttliche Stellung! [Wie ein solches Aussergöttlichwerden denkbar sey, weiss die Speculation, aber sie allein, ohne es uns verrathen zu wollen!]

Als aussergöttlich gewordene Macht muss sie das böse Princip der Vielgötterei „überwinden." Deren mythologische Stufen vertheilt der Philosoph, so wie wenn Alles Ein einziges bei allen Völkern und in allen Zeitaltern gemeinschaftlich aufgeführtes Drama wäre, in mehrere Acte, die bald in Eleusis durch Demeter und Persephone, bald in Phrygien durch Kybele, bald, man weiss kaum wo, durch dreierlei Dionysos und den Bakchos gespielt werden. [Worin der Hauptpunct, das vom Logos seit dem Sündenfall betriebene sogenannte „Ueberwinden" in der Mythologie bestehe, bleibt unerklärt; etwa aus dem triftigen Grunde, weil die im Menschengeschlecht dem grösseren Theil nach bekanntlich immer noch fortdauernde Vielgötterei doch nach der Wirklichkeit schwerlich als schon überwunden nachgewiesen werden kann und weil überhaupt Irrthümer, wie Vielgötterei und anderer Aberglauben, nicht etwa durch eine aussergöttlich herrschende und eingreifende Potenz überwunden werden können, da sie vielmehr nur dadurch, dass die Menschen nach und nach durch den nie zu verlierenden Menschenverstand in der Selbsterziehung etwas verständiger werden, in den Menschengeistern berichtigt werden.]

Nebenbei hat zu gleicher Zeit die sich aussergöttlich sezende Macht auch das Judenthum [welches der Philosoph nach Belieben oft wie Nichtoffenbarung behandelt] in seinen allmählichen Entwickelungen von der harten, eigenwilligen ersten Potenz, welche dort hauptsächlich als Gott-Jehova gewirkt habe, freier gemacht. Und da nun dadurch „die Zeit erfüllet war", so konnte dann eben jene aussergöttliche Macht, die auch Logos Demiurgos ist, wahrhaftig der Messias-Christus und ein theils übernatürlich, theils natürlich erzeugter Mensch werden. Sie konnte aber auch alsdann die Menschheit so für sich gewinnen, das der wundersam eingekörperte, zwischen Gott und Menschen wie in der Mitte schwebende Logos [was nach so vielem Paradoxen das Allerparadoxeste seyn möchte!] sie und mit ihr die Schöpfung für sich, als

Herrn, behalten könnte, wenn es nicht sein eigener freier Wille wäre, dass er Alles dem Vater [dem in und über den Potenzen bestehenden Urwesen?] in tiefster Erniedrigung und Selbstaufopferung, als bereitetes Reich Gottes, zurückzubringen vorzöge.

Alles dieses sey buchstäblich daraus zu ersehen, weil nach Paulus Philipp. 2. Christus in göttlicher Gestalt, das heisst, eine aussergöttlich selbstbestehende gottähnliche Macht sey, aber das gefallene und wiederhergestellte Menschengeschlecht, welches er deswegen ganz sich hätte zueignen können, nicht wie ein Rauben an sich reissen, sondern dem Vater wieder geben wollte. Und darum [eben darum] habe der aus dem Aussergöttlichen wieder in die Gottesherrlichkeit zurückgehende von Gott einen „Namen", der über alle Namen ist [die Erhebung über alles, auch das Mächtigste in der gesammten auf die Menschheit sich beziehenden Geisterwelt], als huldvolle Belohnung erhalten.

Als solcher, und zwar nunmehr als vollkommene zweite Person in der Gottheit, leite er seitdem die Kirche zum Ziele, so dass, wie nach Petrus die Auctorität der Tradition, nach Paulus der protestantische Geist [das gegen alles Unerwiesene sich verwahrende Selbsturtheilenwollen?] vorherrsche, bald, sehr bald, nach Johannes in der Liebe [etwa so, wie sie sich gegenwärtig bereits in der sich wieder sehr erhebenden römischen Kirchengewalt liebevoll gegen die Kezer kund macht?] nur Eine Heerde unter Einem [?] Hirten, nur „Ein Pantheon" [wo sonst, als zu Rom?] zu erwarten sey, welches auch jene Dreiheit der Apostel [ohne Spannung?] vereinigen werde. — — Und dies, diese unsichtbare Vielthätigkeit eines aussergöttlich gewordenen, nun aber wieder in Gott zurückgegangenen Logos-Christus, ist die Basis der ganzen positiven [putativen] Philosophie der gesammten Religionsoffenbarung Gottes, wodurch sie nicht nur das Christenthum seit zwei Jahrtausenden, sondern auch seit etwa sechstausend Jahren Heidenthum und Judenthum umfasst und das Sichtbare aus dem Unsichtbaren unwiderleglich erklärt! Staunen über diese aus der Unsichtbarkeit speculativ herübergebrachten positiven Offenbarungen Alle höchlich, welche einigermassen mit den verschiedensten Christenthumssystemen bekannt sind, so habe ich die Prüfenwollenden nur zu bitten, dass sie, um selbst die Entschiedenheit des Offenbarers zu bewundern, sich zum wiederholten Nachlesen der Seite 212 bis 730. überwinden.

Denen, die nach alter oder modernisirter Confessions-Orthodoxie streben, muss man überlassen, ob sie besonders die

Exegese des Philosophen zum Muster werden lassen mögen, damit in der künftigen allgemeinen Vereinigungs- oder Indifferenzperiode Jeder jeden wie unabhängig vorgefassten Speculationsversuch in die Bibeltexte, als die ihm gegebene, im „Process" sich erweiternde Offenbarung, zurücktragen lerne. Auf jeden Fall wird, wenn dieses Vorbild gilt, nicht die Philosophie, aber die Phantasie eines Jeden eine fortrückende Offenbarerei werden können, die uns positiv giebt, was die alten Offenbarer noch nicht ahneten.

Die Kundigen bemerken leicht, dass wohl Einiges in dieser geheimen Geschichte von denen nach einem ewigen Rathschluss übernommenen Thätigkeiten und Leiden der zweiten Person in der Gottheit nach dem scholastischen Vorbild des Cur Deus Homo von Anshelmus gebildet ist. Aber unläugbar wären des scholastischen Erzbischofs kunstgerecht durchgeführte Behauptungen, dass die göttliche Strafgerechtigkeit stellvertretende Martern eines schuldlosen Gottmenschen statt der ewigen Sündenstrafen der Schuldigen angenommen habe, desto mehr aber ein aus Dank und Gottesliebe enstehendes Besserwerden der Menschen verlange und fördere, bei weitem noch zulässiger als die Fictionen der sich hoch rühmenden positiven Philosophie.

Staat und Kirche wünschen und bedürfen allerdings recht sehr, dass die christliche Religiosität durch Wegräumen der aus unglaublichen Hypothesen und Deutungen entstehenden Zweifel theoretisch und praktisch wieder erhoben werde. Kann denn aber dazu das geduldigste Anhören, wie die göttlichen Potenzen sich von Ewigkeit her hervorthun, einander überwinden, beruhigen, umschlagen und wieder zusammengehalten werden, in den Nachdenkenden auch nur das Geringste beitragen?

Vornehmlich bedarf es die verfeinerte Menschheit, dass durch Religiosität und reine, glaubliche Christlichkeit die Gemüther für selbstbegründete, ohne Nebenrücksichten redlich selbstgewollte Entschlüsse zum Besserwerden erwärmt, begeistert, praktisch in der Gesinnung exaltirt werden. Und doch wäre, wenn je diese grundloseste aller Theorien einige Zeit lang für wahr gelten könnte, nicht ein Gedanke, nicht ein Wort von Beziehung auf Gemüthsverbesserung [2]) darin! Wären alle

2) Darauf, wie jezt „die falsche oder eingebildete Wissenschaft, in Verbindung mit der Wahnglaubigkeit, ein Grundhinderniss der ge-

diese Positionen und Betriebsamkeiten des Urwesens, der drei Potenzen und des wieder aus einem Princip in ein Wirklichseyn verwandelten Teufels unfehlbare Thatsachen, welche in dem Uebermenschlichen geschehen und noch fortdauern, worin müsste dann die Religiosität und Christlichkeit bestehen? In nichts, als in der „Anerkennung“, dass eben dies die höchsten göttlichen Dinge seyen. Und diese [nie ein Heil für das Gemüth bringende] Anerkennung wäre der Schöpfungszweck, zu welchem das Menschengeschlecht zurückzuführen eine aussergöttlich gewordene Potenz seyn, wer weiss, für wie viele Jahrtausende noch mit dieser Erdenwelt zum Weltregenten erhöhter Geist, aber (noch wie halbarianisch) zwischen Gott- und Menschheit in der Mitte schwebend, sich beschäftigen solle? Wäre dann nicht die christliche Religion nichts anderes als eine [den Verstand oder Unverstand ausfüllende] Anerkennung von Geschichten, die nun einmal geschehen wären und geglaubt oder nichtgeglaubt, eigentlich um jener unsichtbaren, im Bedürfniss der Anerkennung und in der inneren fatalen Spannung gegen einander befangenen Potenzen willen, vollbracht hätten werden müssen. Und gegen ein solches im bessten Fall nur das Ueberseyende betreffende Theoretisiren sollten wir auch nur einen Augenblick die einfache,

sellschaftlichen Verbesserung“ ist, macht so eben in den Pflanzischen „freimüthigen Blättern für Theologie und Kirchenthum“ eine durch das ganze Heft III. 1842. fortlaufende Zeitbetrachtung aufmerksam, welche, wenn gleich anonym gegeben, doch durch Sachinhalt und Darstellung grossen warnenden Eindruck machen muss. Leset besonders vom VI. Abschnitt an, wie „die neue Scholastik, gleich der alten, in Verbindung mit der Wahnglaubigkeit, die Verkehrtheiten des Lebens fördert.‘, v. Schelling dagegen preist seine positive Offenbarungsphilosophie, die doch, wenn sie wahr wäre, nichts als ein durch die Spaltung dreier Potenzen und einen tückischen Bouffon entstandenes Marionettenspiel aus der Geisterwelt wäre, als eine Philosophie, welche bis zu den Lebensfragen vorgedrungen sey, gegen die es Keinem möglich sey, gleichgültig zu bleiben. Wahnglaubigkeit ist’s, wenn die Religionsphilosophie statt der Vervollkommnung der Gesinnung darin bestehen sollte, nur die Unglaublichkeiten, von denen es durch Kirchen- und Dogmengeschichte gewiss ist, dass sie nur durch menschliche Spitzfindigkeit an das von lebensleeren Speculationen reine Urchristenthum angeheckt worden sind, als Blicke in das Wesen und Wirken der höchsten göttlichen Potenzen in unentbehrliche Offenbarungen zu verwandeln, welche eine Sache der Nation und des Lebens werden sollten.

an sich wahre, das Wollen heiligende, lebensthätige Gottheitslehre unseres historisch und idealisch wahren evangelischen Christus vertauschen und vergessen? Sollten wir nicht vielmehr von der dogmatischen Tradition einige das Wesentliche nicht betreffende Zeitbegriffe und dann die aus dem Neuplatonismus und halbmanichäischen Augustinismus erkünstelten patristischen Zuthaten endlich der Vergangenheit überlassen, um nicht das Glaubwürdige von dem Unglaublichen abhängig zu machen und jenes durch dieses dem Nichtglauben auszusezen? Gerade die Unglaublichkeiten, welche nicht im Evangelium des Urchristenthums enthalten, sondern nur durch klügelnde, patristische und scholastische Ausdeutungen weniger dunkler Stellen kirchlich gemacht worden sind und das Christenthum blos in diesen Zuthaten unglaublich machen, behandelt die neue Positivität als das Wesentliche, weil sie dieselbe als Mysterien reinphilosophisch zu erklären vermöge.

Ist es etwa nur darum zu thun, durch neuscheinende Dogmen das Veraltete an der überfüllten, doch leicht zu reinigenden, Dogmatik zu ersezen? Kann besonders Denen, die endlich wieder einen „*historischen Christus*" suchen wollen, diese Schriftumdeutungsweise eine Leuchte werden auf dem verlassenen, einzig richtigen Wege, auf welchem man nach Sprachgebrauch und Zeitkenntniss das alterthümlich Gedachte wieder denken lernt, und alsdann erst prüfen kann, wie ausser der von der Zeit abhängigen Einkleidung das Geschichtlich- und Idealisch-Bleibende immerfort zu erhalten und zur heilbringenden Befolgung anzuwenden sey? Unstreitig würde man nie so weit auf excentrische Phantasien, das menschlich Erfolgte aus übermenschlichen Causalfictionen zu erklären, abgeschweift seyn, wenn man nicht die historische und psychologische Interpretation, als die mühsamere, gerne umgangen, statt des apriorisch und idealisch Wahren aber ein speculatives Gedankenspiel über Gott und das Absolute in mysteriösen Terminologien als eine Philosophie zur Schau gestellt hätte, durch welche in manchen der Speculativsten der historische Sinn völlig verdunkelt scheint.

Und dies gerade ist's, was, über den nichts erklärenden und blos putativ-positiven Inhalt hinaus, als das Verkehrendste wirken müsste, die allerdings von Schelling längst begonnene und betriebene Methode, die Hauptsache nie bestimmt anzugeben, sondern wie etwas, das sich von selbst verstehe, in blossen Andeutungen vorauszusezen, keinen Begriff nach seinen Bestandtheilen genau zu beschreiben und durch Exempel oder Anwendungen

klar zu machen, den Wortgebrauch nicht zu fixiren, jeden Saz ohne Begründung, aber um so entschiedener auszusprechen, dunkle Worte des Alterthums umzudeuten und wie vorausgegangene Auctoritäten durchschimmern zu lassen, überhaupt aber mit der zuversichtlichsten Selbsterhebung fortzusprechen und sogar zu behaupten, dass das Ganze seine Bestandtheile, das Resultat beim Abschluss die Prämissen beweisen müsse. Dass diese antimethodischen Fehler in der ganzen Behandlungsart der angeblich neuen Wissenschaft vorherrschen, konnte nicht anders als durch Darlegung des fortlaufenden Zusammenhangs der für eine allgemeine Restauration der Philosophie bestimmten Vorträge erweislich gemacht werden. Sie rühmen in diesem Zusammenhang zwar auch von sich selbst, dass v. Schelling sich jezt der in den Wortkram ganz versunkenen Menge von Terminologien enthalte und allgemein seine Philosophie verständlich mache. Aber auch indem er nur in der gewöhnlichen Sprache sich ausspricht, bleiben doch mehrere seiner eigensten Behauptungen undeutlich. Und sind denn seine beliebten Kunstworte: der Process, Potenzen, Spannung, Umsturz, überwinden etc. passender und bestimmter, als die noch mehr exotischen?

Doch genug! Ich bemerke nur noch Eines. Auf den höchsten Standpunct der Weltansicht will sich dieses Philosophiren erhoben haben. Und doch stellt es in die ganze Weltschöpfung den Menschen als das Höchste? Aus dem Missbrauch des menschlichen Eigenwillens soll ein Umsturz des Schöpfungszwecks erfolgt seyn? Eine Person des Gottwesens ist, wie lange her, nur mit dem Zurechtbringen dieses Menschengeschlechts bemüht. Kurz; der Philosoph steht mit seinem transcendental genannten System so, wie wenn wir in die Zeitalter zurückgerückt werden könnten, wo der Menschenstolz diese Erdenwelt im Ernst für das Centrum des Universums hielt, den Thron Gottes allernächst über das ausgespannte, blaue Firmament stellte und Sonne, Mond und Sterne nur um dieser Erdfläche willen geschaffen seyn liess.

Die Weltschöpfung soll sich nach v. Sch. um die Menschenwelt drehen, die Menschenwelt aber wird endlich 1841 so glücklich, zu erfahren, dass, nach etlich und vierzigjährigen, transcendental- und naturphilosophischen, auch pantheistisch-medicinischen und mythologischen geheimen Geburtschmerzen des allereinzigsten speculativ-productiven Genie's die um gewisser Ursachen willen mit der christlichen oder kirchlichen Theologie sich gerne ausser

Collision sezende Philosophie sich um ein blindnothwendiges Urwesen und seine drei der Spaltung unter sich ausgesezte Potenzen drehe, welche sogenannte Potenzen der positive Offenbarer so romanhaft hin und her zu drehen wisse, dass am Ende sich Alles um Ihn, den Entdecker dieser wesentlich lezten Philosophie, drehen müsste. Hoch lebe der endliche Centralreligionsstifter!

Ueberlassen wir Ihm die Kunst, sich wenigstens selbst in seinen Fictionen nach einem sehr tief gesunkenen Pol um seine Achse zu drehen, wie man einst die Wandelsterne sich nur in Wirbeln, die sich um Wirbel drehten, drehen liess. Er dreht sich auf jeden Fall allzu einseitig.

Nach einem ganz andern Pol, als dem Nordpol der Religionsphilosophie, die Welt auf einer neuen Entdeckungsreise zu umschiffen und kund zu machen, hatte Er sich seit 1797 verbindlich gemacht. „Die reine theoretische Philosophie, so schrieb er damals in der Vorrede zu den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“, beschäftigt sich blos [?] mit der Untersuchung über die Realität unseres Wissens überhaupt; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein bestimmtes System unseres Wissens, d. h. das System der *gesammten* Erfahrung *aus Principien* abzuleiten. Was für die theoretische Philosophie die Physik ist [?], das ist für die praktische die Geschichte; und so entwickeln sich aus diesen beiden Haupttheilen der Philosophie die beiden Hauptzweige unseres Lebens.“ Wohlan! Dies wäre die Seite der Philosophie gewesen, wo der damalige Commentator der Fichte'schen Ichlehre den mit der Physik und Geschichte zu wenig vertrauten Vorgänger und Wegweiser hätte „überwinden“ können. Er sprach S. V davon so, wie wenn er dazu bereits fertig und gerüstet sich fühlte. „Mit einer Bearbeitung der Philosophie der Natur und der Philosophie des Menschen hoffe ich *daher* die gesammte angewandte Philosophie zu umfassen. Durch jene *soll* die Naturlehre, durch diese die Geschichte eine wissenschaftliche Grundlage erhalten.“ Gut. Sehr gut und wünschenswerth! S. VIII sezt hinzu: „Der nächstfolgende Theil (dieser Schrift) *wird* die allgemeine Bewegungslehre, Statik, Mechanik, die Principien der Naturlehre, der Theologie und der Psychologie umfassen.“ Ah! Diese Principien muss also, dachte die wissbegierige Jugend, der junge Mann auf der Kathedra selbst schon an den Fingern herzuzählen wissen. Spräche Er sonst so zuver-

sichtlich? wie auf Ehrenwort von dem, was er umfasse? Kommt! Er wird sie uns apriorisch, so recht aus uns selbst heraus, ohne die Mühe des fatalen empirischen Suchens, hervorholen. Denn auch in unserem Ausfluss oder Bestandtheil von der absoluten Vernunft muss ja eben dasselbe uns bereits, durch eingegebene Ideen, gegeben seyn, die nur eines gewandten Geburtshelfers bedürfen. Das Versprechen war stattlich. Nichts der Erfüllung würdiger. Was aber ist's, das indess auf dieser für v. Schelling unstreitig eigenthümlicheren Seite zu Tag gefördert worden? wie doch dazu der Conservator so vieler zu verarbeitender Schäze in dem alles centralisirenden München wohl tagtäglich aufgefordert gewesen wäre? Oder wird zum wenigsten jezt — da die Spaltung und die dennoch unfehlbare und vom unvordenklichen Seyn her prädestinirte sichere Beruhigung der drei Potenzen nunmehr sonnenklar entdeckt ist und das allgemeine Unions-Pantheon der Liebe als Weissagung wie verwirklicht dasteht, auch der nichtssagende Hader, warum der von v. Schelling abgefallene Hegel in's leere Nichts gefallen seyn müsse, sich sogar vor der akademischen Jugend bald vollends in Nichts auflösen muss — der zum Glück überlebende Offenbarer sich von der Religionsseite so schnell wie möglich zur endlichen Erfüllung des alten, schweren Versprechens über die Seite der Natur wenden? Wird er nicht die wartende Metropole der deutschen Philosophie wenigstens durch etliche grosse Beispiele erfahren lassen, wie viel „Originelles“ seit 1797 zu erwarten und schon als erwartet zu bewundern war? Die jezt gegebene „das Bewusstseyn über seine Gränzen (bis in das blinde Urwesen) erweiternde“ Religionsphilosophie ist auch im mythologischen und dogmatisch christlichen Theil so durchaus unpoetisch, wenn gleich phantastisch, ausgefallen, dass es wahrhaftig Noth wäre, in dem andern Haupttheil der Philosophie mit einer in Erfindung und Mittheilung weit mehr poetischen Genialität sich wieder aus dem Sinken empor zu heben. Jene Vorrede schliesst mit den Kraftworten: „Mein Zweck ist, die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch entstehen zu lassen! und meine Philosophie ist selbst nichts anderes, als Naturwissenschaft!! Möge dann, da es bereits mit dieser Potenzenphilosophie, qua Religionswissenschaft, unaufhaltsam zu Ende geht, die längt zugesagte Naturwissenschaft, aus Reminiscenzen von jenen jugendlichen Verheissungen, desto rüstiger hervortreten. Hätte denn die materielle Richtung der Zeit irgend etwas mehr nöthig, als eine aus dem Absoluten kommende

philosophische Leitung. Hier würde von ostensiblen Dingen die Rede seyn. Wo Verheissungen jener Art erschallten, pflegte der ernstironische Hegel zu rufen: Sta pes! sta mi pes! und: Hic Rhodus, *hic* salta.

II. Blosse Polemik ist, wie auch v. Schellings erste Berliner Vorlesung S. 15. sagt, ein unerfreuliches Geschäft. Deswegen war es der zweite Zweck meiner Schrift, dass ich neben den literarhistorischen Beleuchtungen, die aus der Entstehungsgeschichte dieses putativen Philosophirens sich ergeben und unstreitig ein staunend zuvorkommendes Zutrauen zu dem offenbar gewordenen Arcanum nicht rechtfertigen, überall auch Berichtigungen und Andeutungen zur philosophischen und exegetischen Berichtigung mittheile. Ohnehin ist meistens die besste Widerlegung des Verfehlten das Gegenüberstellen der richtigeren Ansicht oder, wo der Raum es nicht mehr erlaubt, das Hinweisen auf die Forschungsmethode, durch welche das Wahrscheinliche und Wahre zu erreichen ist.

Das Verkehrteste in der v. Schellingischen Methode ist, dass, durch einen Rückfall aus der Kantischen, davor so mühsam warnenden Kritik, und durch Missdeutung des ursprünglichen Fichte'schen menschlich-absoluten (d. i. von metaphysischen Voraussezungen und von traditionellen Vorurtheilen sich in sich selbst möglichst freisetzenden) Ideismus, alles abermals in einem übermenschlichen Absolutismus vereint zu erschauen seyn soll. Aus dem Unerkennbaren also soll das Erkennbare, aus dem vermeintlich Ueberseyenden das Seyende erklärt werden und dieses in Jenes hineinzurücken seyn.

Was hilft es, wie in einer Verrückung (Ekstase) auszurufen: In der absoluten Vernunft ist Alles! Wo ist denn für Uns diese absolute Vernunft? Der Alleinphilosoph sezt sich hinauf und vaticinirt auf ihrem Thron; was aber ist's, das in ihm spricht? Nichts als seine nach Gutdünken, nach einer sehr arbiträren Absolutheit dogmatisirende Menschenvernunft. Wie weit diese in dem Reiche der ihr möglichen Begriffe und Ideen, dadurch dass sie sich von allen Störungen ab- und in sich selber zurückzieht, menschlich-absolut machen könne und solle, davon muss vielmehr die Rede werden. Absolut ist nichts als ein negativer Begriff. Das Ideal des Absoluten ist Nicht-Abhängigkeit in Allem, im Seyn, Wissen, Wollen und Wirken. Für uns

aber gilt nur die Frage: Worin, wodurch, wie weit vermögen wir uns unabhängig zu machen? Daher ist die Aufgabe: Wie macht sich die als Verstand und Vernunft thätige Denkkraft des Denkendwollenden durch geübte Selbsterkenntniss so sehr selbstmächtig und sich selbst genügend, damit sie alles, was ihr erreichbar ist, nämlich die eigensten unmittelbaren Wirkungen des Ichselbst sowohl als das, was ihm wie von Aussen aufgenöthigt erscheint, unabhängig von beigemischten Meinungen und Beziehungen erfasse? Wie weit vermögen wir in jedem Vorgehaltenen (Object) das ihm Wesentliche von dem zu unterscheiden, was daran durch Verhältnisse anderswerden kann und daher zufällig genannt wird, wenn gleich alles Anderswerden nicht ein Entstehen aus Nichts, sondern ein beharrliches Vorherseyn der nur in andere Verhältnisse tretenden Kräfte anzeigt und voraussezt.

Um diese Aufgabe, wie sie Geist und Natur und die Wechselwirkungen Beider betrifft, menschlich-vernünftig zu lösen, ist nichts nöthiger, als dass das Philosophiren (oder Gewisswerdenwollen) wieder den gangbaren, der v. Schellingischen Methode ganz entgegengesezten Weg einschlage, nicht von Oben herab im Leeren alle Fictionen zulassend absolute Voraussezungen zu erschauen und imaginär zu erschaffen, durch welche das Vorhandene uns eben gerade so, wie es ist [3]), seyn müsse.

3) Ich borge hieher eine von dem ungenannten Denker in den Pflanzischen freim. Blättern S. 449. gemachte Bemerkung: „Nachdem Schelling in den Ideen zu einer Naturphilosophie I, 108. alle Theorien vom Licht kritisch betrachtet hat, endigt er zwar S. 126. damit, dass er die Behauptung: Das Licht sey eine blosse Modification der Materie! für die allgemeinste Bestimmung erklärt, die über das Licht möglich sey. Er gesteht aber S. 127, dass der Gewinn, welchen Physik und Naturbeobachtung daraus ziehen könne, sehr gering oder gar keiner sey. S. 129. sagt er: Gesezt also, wir können die Fortpflanzung des Lichts nicht erklären, jede bisher versuchte Hypothese habe ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten u. s. w., so ist das kein Grund für uns, diese Hypothesen künftig nicht mehr, wie bisher, zu gebrauchen [??]. Eher können wir auf den Gedanken kommen, dass wohl alle jene Hypothesen gleich falsch seyn möchten und dass ihnen allen eine gemeinschaftliche Täuschung zum Grunde liege.“ — Wo aber bleibt dann die alles enthaltende absolute Vernunft? Und der, welcher die Fortpflanzung des Lichts nicht erklären zu können zugab, will nunmehr in seiner positiven (aber im Unsichtbaren spielenden) Religionsphilosophie, um das Böse in eigenwilli-

Das umgewendete, möglichst zur wahren menschlichen Selbsterkenntniss führende Bestreben muss vielmehr seyn, dass wir immerfort im betrachtenden Bewusstseynszustande vom Einzelwesen beginnen, darin aber weder das Wesentliche, noch das Wandelbare allein betrachten. Wir sollen vielmehr so lange, bis wir beides mit geübten und durch die Uebung gesteigerten Kräften erfasst haben, von Einem vergleichend zum Andern gehen und dadurch das Wissen zu dem nach Umständen möglichen Gewisswerden eines Urtheils erheben.

Erst, wenn diese aus der Erfahrung das Wahre hervorhebende Methode zu philosophiren wieder von talentreichen Forschern klar gemacht, geübt und auf das zwar nicht-unendliche, aber für uns unerschöpfliche Wissbare angewendet wird, werden für alle durch die „menschliche" Denkabsolutheit bestimmbaren Kenntnissfächer berichtigte Principien und leitende Forschungsregeln theils erneuert, theils nach der philosophischen Kritik heller entdeckt und in Anwendung gesezt werden. Erst alsdann werden wieder Lehrbücher und Lehrvorlesungen entstehen, aus denen bestimmt, und nicht blos in Metaphern und rhetorischen, die Unwissenheit versteckenden, Wendungen, zu erfahren ist, wie weit und durch welche Gründe das Wissen in jedem Fache in's Klare gebracht und durch welche Regeln und Uebungen es noch mehr vom Dunkel und von Willkürlichkeiten frei zu machen sey. Nicht genug nämlich kann es seyn, immer nur Denkfreiheit, Lehrfreiheit und Freiheit überhaupt in Worten zu verlangen oder zu versprechen, in den Thaten aber zu verläugnen oder zu verfolgen, wenn nicht, worin überall das Freiseynwollen bestehen solle, einleuchtend gemacht ist. Freiheit vom Unverstand aller Art und von den unübersehbar vielen Folgen des Unverstands, das ist es, was wir zu suchen und deswegen gegen die speculativen Verächter des Verstandes auch wissenschaftlich, das heisst, absolut-vernünftig und verständig-klug zugleich darzustellen, besonders aber in das Leben der Gebildeten allgemeiner einzuführen haben. Und hier vor-

gen Geistern zu erklären, die Staunenden bereden, dass in seinem blindnothwendigen Urgrund eine eigenwillige, mit den zwei eigentlich göttlichen Potenzen in Spannung stehende Potenz sey, aus welcher dem Menschen Eigenwille eingepflanzt worden sey. Wie wenn nicht auf jeden Fall das sich selbst erziehen könnende Wissen- und Wollenkönnen etwas Besseres wäre, als ein anerschaffenes Seynmüssen, wie man ist!

nehmlich ist das Freibleiben oder Freiwerden von dem nöthig, was Vernunft- und Verstandwidriges die neugeoffenbarte wesentlich lezte positive Philosophie in die urchristltlich glaubwürdige Religionsüberzeugungen dadurch einzuschwärzen versucht, dass sie gerade die unglaublichen, unläugbar nur von speculativer Menschenkunst in die einfache Christuslehre eingeschobenen Meinungslehren (Dogmen) als das, was auch die absolute Philosophie als wahr wisse, offenbar machen zu können versichert.

Anders aber ist die Aberacht und der fast allgemeine Verruf nicht zu heben, worein gegenwärtig die so hoch im Ueberseyenden daher rauschende Philosophie unläugbar verfallen ist, weil sie, voll von übermenschlichen und sogar aussergöttlichen Fictionen, alle Anwendbarkeit auf das Seyende und Werdensollende oben im absoluten Leeren zurückgelassen hat, um so mehr aber ihre grund- und herzlosen Behauptungen in unverständliche Säze hüllt, die, insoweit sie wahr sind, nichts Unbekanntes, insofern sie neu sind, nicht leicht etwas denkbar Wahres darbieten.

III. Um solcher Dogmen willen, von denen so eben das auffallendste, man möchte sagen, ein unerhörtes Beispiel, durch die unerweislichste in die Philosophie über Gott hineingedichtete Fiction dreier Potenzen eine scheinbare Vereinigung der philosophischen mit der patristischen Gottheitslehre bewirken zu wollen, sich kund macht, ist es der dritte und an sich wichtigste Zweck meiner Schrift, auf die unausbleibliche Wirkungen des dem blosen Dogmenglauben gewöhnlich eingeräumten Vorzugs dringendst aufmerksam zu machen. Das grösste Hinderniss der heilbringenden Wirksamkeit, die von der einfachen christlichen Religiosität ursprünglich ausging und immerfort zu erwarten wäre, besteht darin, dass in der häuslichen und Schulerziehung irgend ein Dogmenglaube wie weit nothwendiger, als der das Gemüth mit Gott und Menschen in Harmonie sezende Pflichtenglaube eingeprägt und angewöhnt wird.

Die, von ihrem höheren Standpunct aus, den Völkerhorizont überschauende Staatsbehörden bemerken richtig, dass bei dem zunehmenden Mangel an religiösem Glauben die innere, durch keinen Staatszwang erreichbare Ueberzeugungstreue für das Rechte und Gute, das lezte, höchste, unersezliche Schuzmittel aller Ordnung und Ordnungsliebe, die gottandächtige Gewissenhaftigkeit, fürchterlich abnehme. Der zur Staatserhaltung verpflich-

tete **Rechtsverstand** sieht richtig, dass ohne diese unsichtbare Hülfe die möglichst zweckmässig beaufsichtigte Ausübung der Strafgeseze nicht hinreicht, weil sie nur das Sichtbare und Ueberwiesene treffen darf, im bessten Fall nur das schon Geschehene trifft und durch die ausgedachtesten Präventionsmittel doch dem Wollen des Bösen und also auch dem schlaueren, und desto mehr gefährlichen Vollbringen desselben zuvorzukommen nicht vermag.

Der Rechtsverstand ist, seiner Natur nach, auf das Sichtbare nnd Vorzeigbare (Ostensible) gerichtet. Darin sucht er deswegen auch gegen jene den Staat gefährende Folgen des Nichtglaubens Hülfe. Jede Art von Dogmenglauben vergegenwärtigt das unsichtbare Göttliche durch Beschreibungen seiner unwiderstehlichen Gewalt und eines allerlei Bezeugungen der Unterwürfigkeit gebietenden Willens, in welchem aber doch auch Erbarmen und eine an Bedingungen geknüpfte Begnadigung zum Trost für das Geschehene, was nicht mehr ungeschehen zu machen ist, übrig gelassen wird. Soll denn nicht, so versucht der an das sichtbare Recht und dessen äusserliche Mittel gewohnte Rechtsverstand seine Pflichtaufgabe zu erfüllen, — soll und wird denn nicht der sonst eingelernte Inhalt dieses Dogmenglaubens, wenn nur nach den Zeitbegriffen etwas wahrscheinlicher gemacht, das durch allerlei Zweifel des Selbsturtheils unglaublich gewordene Eingreifen der Gottesmacht wieder vergegenwär igen und sichtbarer machen? Er hofft gerne, was er in seiner Stellung wünschen muss, dass nämlich ein in zeitgemässen Formeln durch Schule und Kirche erneuerter Dogmenglaube die dem Rechtsleben so nöthige Hülfe der religiösen (aus der Abhängigkeit von dem in's Unsichtbare blickenden Gott gefolgerten) Gewissenhaftigkeit als der Gesellschaft unentbehrlich wiederherstellen werde, so, wie ehedem die Kirchen, als Glaubensanstalten betrachtet, der Staatsordnung diesen Dienst geleistet zu haben scheinen. Nicht nur zur Vorschrift und Norm wird demnach der hergebrachte Dogmenglaube selbst wieder erhoben. Mit staatskluger Umsicht werden alle Mittel, äussere Vortheile und Nachtheile, seinetwegen in Bewegung gesezt. Man wagt es sogar mit der Philosophie, ob nicht auch sie, die sonst mit dem Credo ut intelligam, nicht leicht vereinbare, zu einer Art von Intelligo, ut credam, zu gebrauchen wäre, um durch eine als vernünftig gepriesene, absolute Behauptungswillkür das Uebermenschliche wie intelligibel zu machen und gerade das Unglaublichere als das Glaubwürdigere zu empfehlen.

Was ist vorauszusehen? Wird, kann die gute Absicht, Religiosität überhaupt und zunächst die auf Lehren und Leben Jesu als unseres zugleich historischen und idealischen Christus sich gründende Religiosität mit der so nöthigen allgemeinen Rechtlichkeit und Rechtsbeschüzung wirksam zu verbinden, durch solches mittels der Staats- und Kirchengewalt betriebene Zurückkommen auf den Dogmenglauben erreicht werden? Oder soll denn das Staatswohl die durch das Gewissen wirkende Hülfe der Religion immer mehr vermissen?

Keines von Beiden! möchte ich antworten. Ohne den Dogmenglauben in seinen eigenen Berichtigungen und in irgend einer dem Staatswohl nicht hinderlichen Anwendung hindern zu wollen, giebt es ein Drittes, welches religiöses Glauben und Wissen vereinigend auch den Zweck der rechtlichen Staatsverwaltung als unsichtbares Hülfsmittel mehr als alle Gewalt zu fördern, ja zu erfüllen vermag.

Das Wissen allein, das auch der bewegenden Gründe bewusste Wahrachten, reicht nicht aus, wenn nicht das Glauben, das ist, geistige Anhänglichkeit des Wollens (gleichsam ein festes „Kleben") an das Fürwahrgehaltene, damit im Gemüth innig verbunden ist. Die höchste dem Geist eigene Aufforderung zur Rechtschaffenheit (das Princip der Selbstverpflichtung) ist, dass der auf sich selbst achtende Geist immerfort einsieht: Heute, wie in tausend Jahren, kann Ich, das im Denken und Wollen thätige Ich, nicht Eines mit mir selbst seyn, wenn ich nicht als wollend, vor allen einzelnen Fragen: Was zu thun sey? (wahrhaft apriorisch) mit der von mir im Innersten abhängigen Willigkeit den Vorsaz fasse und festhalte, jedesmal zum Voraus, ohne weitere Einrede, mit dem mir möglichen Richtigwissen des Rechten zu harmoniren. Nur die Einübung und Eingewöhnung in diesen Vorsaz giebt dem Gemüth Einheit, also auch Selbstzufriedenheit oder das Bewusstseyn einer Gesinnung, an welcher, auch wenn das Wissen des Rechten in einzelnen Fällen irrt oder die That misslingt, doch nichts zu ändern ist.

Eben das sich selbst vorausbestimmende Einesseyn des Wollens mit dem Wissen des Rechten ist die Gesinnung, welche auch in einem absolut vollkommenen Geist (dem als Ideal alles Guten zu denkenden erhabendsten Gegenstand aller Religiosität) nicht anders denkbar wird. Es ist die Gesinnung, welcher auch unter den grössten Aufopferungen getreu zu bleiben unser Christus,

Jesus, vermöge der unbezweifelbaren Theile seiner Lebens- und Leidensgeschichte, als etwas Menschenmögliches, also als eine allgemeine, von keiner Besonderheit abhängige Aufgebe für alle Menschengeister gezeigt hat. Und dieses Einesseyn des denkendwollenden Geistes mit sich selbst ist deswegen auch der ächtchristliche Gemüthszustand, welchen wir, ohne schwärmerische Anmassung und ohne ein ängstliches, pedantisches Beschränken des Ich selbst, ein Leben in Gott oder ein Vereintseyn mit Jesus als Christus nennen dürfen. „Christus ist in uns“ nur, wenn bei allem Wollen und Wirken diese Christusgesinnung in uns als zum Voraus entschieden regiert.

Hier ist ein Glauben, eine willige, selbstgesezte Anhänglichkeit, aber ein Glauben, nicht an disputable, durch vergängliche Auctoritäten sanctionirte Möglichkeiten, vielmehr ein zuversichtliches Glauben an das möglich besste Wissen dessen, was die Merkzeichen des Rechten an sich habe, also ein glaubenvolles Wissen, welches nur, wenn das Ichselbst sich selbst verlöre, verloren werden könnte. Der Menschengeist selbst, weil er als wollend und wissend zugleich seiner selbst bewusst ist, verbindet und „verpflichtet“ sich zu diesem — Pflichtglauben, als zu der eigentlich religiösen, d. i. zu einer solchen Gesinnung, die der Gottandächtige im Gott denken muss. Und dies ist's, was der mit dem reinen Urchristenthum (besser als jezt viele) bekannte Christlichglaubige in Jesus als Christus, in einem bewunderungswürdigen und doch menschlichmöglichen Grade als verwirklicht, als historische Thatsache anerkennt und zugleich als idealisches Vorbild und Geisteswunder sich vorhalten kann.

Wie glücklich würden die Gemüther der noch ohne vorgefasste Meinung und Leidenschaft bildsamen, zu dieser irdischen Selbsterziehung neuerscheinenden Menschengeister durch stätiges, mildes, vorsichtiges Angewöhnen zu einer solchen pflichtglaubigen Gesinnung auch für das Wohl des Ganzen, für den Zweck des häuslichen und des staatsbürgerlichen Zusammenlebens, für die besste Absicht unserer ein grosses verwickeltes Ganzes überblickenden Rechtsbeschüzer vorbereitet und Tag für Tag befestigt werden, wenn sie in ihrer Umgebung meist nur die Richtung auf diese der Menschen und Gottes würdige Art des Glaubens, mehr noch in Handlungen als in Worten ausgedrückt, vorfänden; wenn also, um mit Einem Wort meinen Hauptzweck auszusprechen, auch jede Staatsverwaltung alle ihr zu Gebot stehenden Mittel darauf concentrirte, dem Pflichtglauben den so nö-

thigen Vorzug vor dem Dogmenglauben in den Familien, Schulen und Kirchen, zugleich aber auch eben deswegen in ihren eigenen Veranstaltungen, unablässig zu sichern. Ein planmässig beharrliches, überzeugend liberales Einwirken der höheren Beispiele und Mittel auf den gesunden Verstand mehrerer an einander sich anschliessender Generationen müsste mit jedem Tage dem Ziel näher kommen, dass die Neugebornen meist von ächten Menschen und Christen aufgenommen und weiter geleitet würden, die diese geistigen Würdenamen ohne Singularität und Ueberspannung verdienten.

Wir sind weit, sehr weit davon abgekommen. Unsere Staatsverfassungen rühmen sich, christliche zu seyn. Was aber sehen wir, und müssen es in denen auf uns vererbten Zuständen eher vermehrt als vermindert sehen? Einen alle Stände aus ihren Fugen reissender verschwenderischen Scheinaufwand, die Selbsttäuschung des allgemeinen Luxus, welche nicht in das, was man hat und zur Ausbesserung vieler wahrer Bedürfnisse anwenden könnte, sondern in das, was die Zerstreuungssucht und die falsch rechnende Begierde, Aufsehen zu erregen, in wenigen Momenten verbraucht, die (haltbare?) Macht sezen zu wollen scheint. Ferner die unvermeidliche Vervielfältigung der gegen das Unrechtthun nöthigen und kaum durch beschränkten Lebensgenuss sich selbst des Unrechts im Mehrerwerb enthaltenden Angestellten. Noch mehr die sich wechselseitig aufzwingende und steigernde Nothwendigkeit, nur durch einen die bessten Lebensjahre und die zur dankbaren Vergeltung gegen die Eltern und zur arbeitsamen Begründung eines eigenen beglückenden Familienlebens anwendbaren Kräfte aufopfernden Wehrstand die raubgierige Gewalt der (christlichen?) Nachbarvölker gegen einander schröckend zurückzuhalten.

Drängen nicht allein schon diese drei, leider! unläugbaren Erscheinungen in der Christenwelt zu der Frage: Warum wirkt denn unsere von so vielen andern Fortschritten begleitete „Christlichkeit“ bei weitem nicht mehr das, was der auf die einfachste Gottheitlehre gegründete neutestamentliche Pflichtenglaube herzlich Gutes im weiten Umfang, besonders der mittleren und unteren Volksclassen, hervorgebracht hat? Ist denn nicht der Dogmenglaube schon von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an durch kunstreiche Ausdeutungen nichtmoralischer dunkler Ueberlieferungen athanasisch, augustinisch, anshelmisch etc. immer vollständiger und vorherrschend genug geworden? Warum können denn doch die Dogmenausleger, denen die Gebildeten etwa nur noch als Rednern zuhören mögen, die Controversisten, welche nur noch

die politische Parteimacherei zu Nebenabsichten zu benuzen suchen, und sogar die, welche als Versöhner zwischen Philosophie und Theologie sich aufschwingen, nicht aber zuvor auf beiden Seiten das Dogmatisiren berichtigen, sondern wie Unterhändler über Wahr und Unwahr accordiren wollen, nicht einmal mehr den Zweck, wie sonst als Ausspender des Dogmenglaubens und deswegen für unentbehrlich zu gelten, erreichen?

Glaube, kräftige Willensanhänglichkeit an das, wovon man überzeugt ist, ist in Verbindung mit allem Wissen nöthig, wenn das Gute des Gewussten an seinen Früchten erkennbar werden soll. Aber schon das Wort Dogmenglaube würde, wenn es nicht griechisch wäre, jedem sagen, dass man eine feste Anhänglichkeit an Dogmen, wie an eigentliche, ihrer Unwandelbarkeit bewusste Ueberzeugungen, nicht haben kann, also auch nie von Andern fordern sollte. Allerdings sind wir in der Natur und in der Religion umgeben

„Von dem geheimnissreichen Mancherlei,
Wovon alsdann, wenn abzusprechen irrthumsfrei
Sie meint, nur träumt Philosophey.“

Aber dennoch läge in diesen Meinungsgegenständen ein unerschöpfliches Ueben der Denkfähigkeiten, wenn nur erstlich nicht Anmassliche, sogar mit Hülfe der Rechtsbeschüzer, dazwischen träten und ihr Meinen als das alleingültige gerade dem Zweck der Denkübung hemmend entgegensezten, und wenn zweitens vielmehr alle sich wohl hüteten, vom Unentschiedenen Nothwendiges abhängig zu machen.

Welcher Menschengeist kennt sich selbst? Dennoch werden und sollen wir nicht aufhören, aus erkennbaren Wirkungen einer Selbstkenntniss den Mysterien des Ichselbst immer schärfer nachzuspüren. Der Reiz, über manche dunkle Fragen irgend zu Wahrscheinlichkeiten zu gelangen, ist grösser, als der Reiz schlichter Wahrheiten, deren sich immer gleiche Unläugbarkeit für das Leben genügen würde. Die möglicher Weise gutdünkenden, wenn gleich sehr divergirenden Antworten, das manchfache „Videtur“ (= δοκει) aufzusuchen, zu vergleichen, nicht nach blossem Belieben, sondern erwägend und ermessend auszuwählen, ist eine wichtige Denkübung. Und sie soll es auch, aber in ihrem Kreise, bleiben.

Deswegen bleiben auch für höhere Bildungsanstalten die das Nachdenken übenden Entwickelungen der theologischen Dogmatik eine Aufgabe, welche, wenn es allgemeine Räthsel der Mensch-

heit betrifft, kennen und nach Wahrscheinlichkeitsgraden lösen zu lernen auch dem künftigen Rechtskenner, auch dem medicinischen Psychologen u. s. w. eine Erhebung vom Handgreiflichen in das Geistige werden könnte. Den Rechtskenner würde eine über die Reminiscenzen aus dem Katechismus [4]) hinausgehende, der akademischen Jahre würdige Kenntniss dieses philosophisch historischen Dogmenglaubens noch besonders gegen den dem Mann der Geseze leicht möglichen Irrthum verwahren, wie wenn über den Inhalt und die Resultate solcher forschenden, aber nie zur zweifellosen Evidenz reifenden Denkübungen beschränkende Geseze gemacht werden dürften, oder je mit Recht gemacht worden seyen, welche dann der Jurist, weil sie nun einmal als jus scriptum erscheinen, auch als das Rechte (rectum) zu vollstrecken habe, anstatt dass er sie, mit aller Pietät gegen die gutmeinende Vorzeit, als im Stillen überwundene Missverständnisse mit dem Mantel Sems und Japhets zudecken sollte.

Für die, welche durch wissenschaftliche Geistesbildung sich zu populären Religionslehrern vorbereiten sollen, ist und bleibt ohnehin das umsichtige Durchdenken des christlich kirchlichen Dogmenglaubens, wenigstens der jezt noch problematischen und einflussreichen Theile desselben, unumgänglich. Oder sollte denn jener declamatorische, der redseligen Ignoranz gegen gründliche Wissenschaftlichkeit eigenthümliche Hass und Neid es, vermittelst der allgemeinen Trägheitskraft, so weit bringen, dass nach dieser Pastoralkunst auch der Hirte nichts, als was die Schafe allenfalls selbst finden könnten, eingelehrt und eingetrichtert haben dürfte, um ohne Grundeinsicht (Theorie) recht „praktisch“, d. h. ohne eine durch Uebung in den Principien und den Forschungsmitteln zur Selbstthätigkeit erweckte Urtheilskraft, ein treufolgsamer Handwerker zu seyn?

4) Woher aber kommt es, muss man mit den angeführten freimüthigen Blättern S. 437. fragen, dass wir noch zu keinem Katechismus gelangt sind, der wenigstens den Kindern das Christenthum in seiner Reinheit mittheilte? . . Man hält immer an dem Vorurtheil fest: Der Katechismus müsse ein Compendium der Theologie seyn, worin die Gelehrsamkeit mit ihren speculativen Wahrscheinlichkeiten der Einfalt der an alle Menschen gerichteten Heilsbotschaft hinderlich ist. (Darf doch der Pflichtglaube, das „Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst!“ kaum wie ein Appendix der Dogmensäze angefügt und durch Mose's zehn Gebote commentirt werden.)

Ist es nicht vielmehr eine der anwendbarsten, bei Weitem aber nicht genug benuzten Folgen des Christenthums, ein die Unentbehrlichkeit der Kirchenvereine aus einem allgemeinen Gesichtspunct erweisende Wirkung, dass dadurch bis in das isolirteste Dorf hinaus immer wenigstens Ein Mann kommen soll, welcher auch das Alltägliche mit geistigerer Gewandtheit [5]) zu behandeln

5) Die gymnasial- und akademischen Studien des Geistlichen, wenn er dieses Ehrennamens würdig seyn soll, haben deswegen eine doppelte Aufgabe. Er soll nicht blos sein Fach, nämlich das, was zur Ueberzeugung und Anwendung christlicher Religionslehren dient und was theils durch alterthümliche Sprach- und Denkkenntnisse aus religiösen Ueberlieferungen, theils durch Philosophie, d. i. durch das mittels der logikalischen Methode zum Gewisswerden nach seinen möglichen Abstufungen immer auf's Neue hinstrebende Selbstdenken, anzuerkennen ist, im Zusammenhang und nach dem wesentlichen Inhalt umfassen. Als geistiger Lehrer Anderer soll er vielmehr auch, woran die Studienplane weniger zu denken pflegen, sich selbst zuvörderst durch diejenigen Denkübungen und Kenntnisse, ohne welche die allgemeine höhere Geistesbildung nicht zu erreichen ist, eben dazu erheben, dass er, Geist und Gemüth in Schule und Kirche zum Wissen und Wollen des nach Umständen Möglichbessten erregend, für das Leben und seine Anforderungen in den Bedürfnissen der Gemeinde ein der Gründe bewusster, das Richtige und Rechte leichter herausfindender Leiter und Berather zu seyn vermöge. Deswegen möchte in den Studienjahren manches Detailstudium, wenn es jezt aus Schriften und besonders aus den Quellenschriften selbst so gut oder oft besser, als aus abkürzenden, modernisirenden mündlichen Mittheilungen zu gewinnen ist, auf die Zeit, wo man ausser den öffentlichen Anstalten isolirter steht, aufgeschoben werden, wenn nur dagegen durch lebendige, überall die Anfangsgründe feststellende Lehrvorträge encyklopädische Einsichten in die Erforschungsmethode und die leitenden Principien alles Wissenswürdigen des Fachs gefasst werden können. Hauptsächlich aber müsste die Regel vorleuchten, es mit dem akademischen Dic cur hic! genau zu nehmen, folglich um das zuvörderst sich zu bemühen, was von den Mitteln zur allgemeinen Geistesbildung nicht wohl durch Privatfleiss, sondern nur auf Gymnasien und Universitäten durch das unmittelbare Nachweisen der Lehrer und den Gebrauch der Forschungswerkzeuge zu erhalten ist. Deswegen würde der Geistliche, wenn reine Mathematik nebst den Experimentalkenntnissen der Physik und Chemie in seinem Studienlauf unerlässlich wären, in jeder künftigen Stellung seines geistigeren Wirkens einen grossen Vorsprung haben, weil jene Anschauungen, einmal gefasst, zu unübersehbaren Anwendungen im Denken und Thätig-

und als weiter sehender Berather Allen Alles zu werden verstehen, eben deswegen aber auch im Unterordnen des Wahrscheinlichen unter das Wahre und Unentbehrliche ohne Alleinrechthaberei vorgeübt seyn sollte. Nur, versteht es sich, dass ein jeder solcher, weil es zuvörderst um die umsichtige Erweckung seiner eigenen Ueberzeugungen und um die allein durch Vielseitigkeit der Ansichten erregbare Geistesgewandtheit zu thun ist, nicht, wie es allzu häufig geschieht, durch eben diese für seine das Zweifelhafte durchschauende Selbstüberzeugung wirksame Dogmatik auch den Inhalt erlernt zu haben meine, durch welchen hauptsächlich er in der Gemeinde Christlichkeit zu verbreiten habe. Man meint dies nur allzu häufig, weil es bei den Vorlesungen über den Dogmenglauben zunächst um die Ueberzeugung der über Zweifel und Stufen der Wahrscheinlichkeit denkenden Zuhörer zu thun ist, die der Lehrer vor sich hat. Diesem genügt es, wenn sie als Gebildetere für sich zu wissen anfangen, wie weit die Gründe der Dogmen reichen. Was davon für den allgemeineren Religionsunterricht auszuwählen sey, wird der Zukunft überlassen, und daher wissen die Meisten nicht, was und wie sie das Gültige in Scheidemünze für das Volksbedürfniss umsezen sollten. Dass dieses nur dem Pflichtglauben als Stüze dienen sollte, wird wenig bedacht, weil unter Gebildeteren angenommen ist, dass sich die Pflichten von selbst verstehen und die Moral ohnehin ungern gehört werde.

Am allerwenigsten aber würden die für das Staatswohl verpflichteten Oberaufseher diese Zurücksezung des Pflichtglaubens fördern, wenn sie, was in dem gewöhnlichen Dogmenglauben unablässig wiederholt wird, sich vergegenwärtigten. Kann denn der unschuldige Kinderhaufe in jenen von den Veranlassungen zu wissentlichem Bösewollen noch freieren Jahren zu dem so frühe wie möglich für das staatsbürgerliche Leben so nöthigen Vorsaz der unbedingten Rechtschaffenheit erhoben und angewöhnt werden, wenn sich ihre meist auf das Gedächtnisswerk dringenden Religionsstunden um die allbekannten zwei Angelpuncte des sanctionirten Dogmenglau-

seyn den Weg öffnen, aus denen eine neue über die sogenannte Kanzelberedsamkeit hinausreichende Werthachtung für den geistlichen Stand hervorgehen müsste, wenn er sich als den ausdrücklich für Humanität und Geistigkeit berufenen und dadurch das christliche Pflichtleben möglicher machenden Stand auszeichnete und unentbehrlich zeigte.

bens drehen? Erst beginnt, wie wir wissen, die Beängstigungs-Beredtsamkeit. „Aller Menschen Geist und Herz, arme Kinder, ist grundverkehrt und verdorben, so dass alles auch in Euch zum Bösen sich neigen muss. Aber betet, betet, dass eine nur von Gott geschenkte Gnade zuvorkommend euch den Glauben schenke.“ — Hierüber mögen die Hörenden staunen, einige zittern. Andere werden sich in die nun einmal angekündigte Verkehrtheit zu finden suchen, die Klügeren jedoch sich im Stillen fragen: Wie sie nur erhörlich beten könnten, da Alles in ihnen ohne Schuld grundverdorben sey?

Bekanntlich aber folgt dann — nach gewissen Pausen — das, was man „den Trost der Religion“ zu nennen pflegt, das was bei den Meisten der Grund wird, warum sie nicht ohne Religion seyn möchten. „Verzweifelt nicht! Meine Geliebten! Jeder von Euch wisse durch mich als den Diener Gottes und der Kirche: Sobald Du nur die Grundverdorbenheit demüthig glaubst, bedauerst und soviel es auf Erden möglich ist, Dich bessern zu sollen erkennst, so gilt es auch Dir, dass schon längst die Erlassung aller Sünden dem ebenso erbarmenden als strafgerechten Gott abverdient worden. Auch Du hast die an Deiner Statt vollbrachte Genugthuung nur im Glauben anzunehmen (zu „acceptiliren“) und so oft Du, in Deiner Schwachheit, wieder der Sündenerlassung bedarfst, auf diesem allberuhigten Glauben an das Geschehene zurückzukommen!“

Wer kann die Augen davor verschliessen, was durch dieses Abwechseln zwischen dem Stab Wehe und Sanft pastoralisch der Erfolg seyn musste. Möchte es doch nicht Erfahrung seyn, dass wegen dieser gewöhnlichen von den Kirchengewalten festgehaltenen Anwendung des aus sehr ungleichen Bestandtheilen gemischten Dogmenglaubens die Christenwelt, je verfeinerter sie wird, zwischen Blindglauben und Unglauben steht und durch beides in ihren wichtigsten Einrichtungen, neben vieler Cäremonie, nur um so unchristlicher wird? Das Unglaubliche im Dogmatismus wird am meisten aufgedrungen, weil die Auctoritäten sich vor dem Zugeständniss scheuen, dass in manchem Zuviel behauptet worden sey. Die Hauptursache aber des zunehmenden Nichtglaubens und der Gleichgültigkeit gegen religiöse Motive ist, dass die einmal durch die Unglaublichkeiten zweifelnd Gewordenen das Glaubwürdige davon nicht selbst zu scheiden und die Stufen der Wahrscheinlichkeit abzumessen vorgeübt sind. Ein während der Windstille im Gemüth blos zugegebener Glaube kann dann im Andrang der Leidenschaft kein fester Anker seyn. Dazu kommt, dass fast

immer von rohen Schilderungen der abscheuwürdigen Verdorbenheit der ererbten und selbstverschuldeten Verdammniss ausgegangen wird. Müssen denn nicht die erschütterten Gemüther desto öfter zum Denken an das, was sie nicht seyn sollten, oft also auch an die Lust, es zu begehren und zu versuchen, gemahnt seyn? Ist denn Böses etwas in sich Bestehendes? Wird es nicht vielmehr nur als wissentlicher Widerstreit gegen das Gute? Gerade dieses also sollte zuvor als Willensaufgabe gedacht seyn. Nur wenn durch Achtung des Guten Böses verhindert wird, entsteht wirklich Gutes. Auch der sogenannte Glaubenskampf, ohne welchen der Einzelne kaum als gewiss annimmt, dass jene Strafabbüssung auch ihm zu gut komme, kann meist nur daher erklärt werden, dass es in der That auch dem unklaren Verstand schwer fallen muss, die beschriebenen Contraste möglich und glaublich zu finden, bis endlich, je nachdem das Bedürfniss tiefer empfunden wird, eine gewisse Hingebung (Resignation) dem Ringen gegen das Nichtglaubenkönnen ein Ende macht.

Aber auch wenn der Inhalt des Dogmenglaubens viel wahrscheinlicher gestaltet wird, bleibt es immer eine nöthigende Anforderung unserer nur durch gründliche Ueberzeugung beweglichen Zeitgenossen, dass die Entschiedenheit des Pflicht- und Pflichtenglaubens weit mehr hervorgehoben werden sollte. Hier ist der Geist zuvörderst an das Nächste, Gewisseste, er ist an sich selbst gewiesen. So lang er nicht sich selbst verlieren kann, bleibt ihm das Bewusstseyn, dass er sich selbst dazu verbindlich machen kann und soll, durch vorausgefasste und immer neu erweckte Vorsäze, das Rechte zu wollen, sich mit dem eigenen Wissen des Rechten in Eintracht zu erhalten! Bleibt in ihm doch, so lang er Ichselbst ist, dieses Uebergewicht des Rechten gegen das Unrechte, selbst wenn er einem Reiz der Gegenwart, dem Augenblick des begehrten Vortheils, das unabweisliche Bewusstseyn der Folgezeit aufzuopfern versucht. Er kann es sich nicht verhehlen, dass er durch das unauslöschliche Bewusstseyn seiner Absicht und Tendenz „in sich selbst gerichtet" ist (Joh. 3, 18.), auch wenn er sie Gott und der Welt zu verbergen vermöchte.

Wie viel hängt ferner davon ab, dass bei der Erziehung im Pflichtglauben nicht vom Bösen und den vielerlei dadurch erregbaren Begierden, vom endlosen Schildern dessen, was nicht seyn sollte, sondern von überzeugender und anziehender Darstellung alles des Guten ausgegangen wird, welches unverkennbar werden

kann und soll. Geschähe dies nur frühe genug in der Familie, Schule und Kirche, wie viel wirksamer müsste es seyn, durch Beispiele, Begriffe und Ideen das Gute in allen möglichen Anwendungen und immer zugleich nach seiner Ausführbarkeit anschaulich zu machen, wozu dem Schul- und Kirchenlehrer Reinhards und Ammons christlich-moralische Lehrbücher die vielseitigsten Specialgründe und Mittel vorhalten können. Auch wenn alle Empfindelei über die Schönheit der Tugend vermieden wird, ist die mit dem Bewusstseyn guter Absichten und redlich gewählter Mittel sogleich verbundene Selbstzufriedenheit die untrüglichste Erweckung des im Menschengeist nicht verlorenen guten Willens. Ideale des Rechten und Guten, werden sie nicht gewiss, besonders für die noch nicht von Nebenrücksichten eingenommenen Gemüther der Jugend, viel belebender seyn und unmittelbar zum Ziel führen? Der klägliche Umweg, durch Schrecken erregende Beredsamkeit Abscheu, wer weiss, gerade vor welchen Sünden am meisten, auch eine für Alle gleich geforderte Armen-Sünders-Reue und Gewissensangst zu erwecken, führt nicht zur Hauptsache, zum wahrhaften Gutseyn. Denn wer auch das Begangene noch so gerne ungeschehen machen möchte, ist noch lange nicht ein Feind der Sünde, und noch weniger ein entschlossener und der möglichen Uebermacht des Willens heilsam bewusstgewordener Befolger des Rechtwollens.

Der Dogmenglaube betrifft immer entweder das von verehrten Auctoritäten einst Geglaubte, oder das, was über das Innere der übermenschlichen Geisterwelt auf Schlüsse gebaut wird, für welche, nach der Natur der Sache, nicht Erfahrungen, nur, wenn man behutsam forscht, diesseitige Analogien nachzuweisen sind.

Der neueste Fehlgriff ist auffallend und konnte nur, weil die Speculation das Regelrechte der logikalischen Bedachtsamkeit ausser Uebung gesezt hat, unter Philosophen möglich werden, dass man das erschlossene Uebermenschliche deswegen absprechend verneinen zu können wähnt, weil wir Menschen es anders nicht als durch Verähnlichung mit dem Menschlichen unserer Erfahrungen denken und beschreiben können. Die jezt verschriene und verfolgte Uebereilung entsteht gerade so, wie wenn wir das Daseyn der Gegenstände deswegen vermeinten, weil sie uns, wenn wir andere Augen hätten, anders, oder wenn wir keine Sinne hätten, gar nicht erscheinen würden. Aber auf der andern

Seite [6]) sollte auch der protegirteste Dogmenglaube nie vergessen, dass das als Ueberlieferung Geglaubte zwar um der Personen willen beachtungswerther, doch aber nur soweit wahr seyn kann, als es an sich zu rechtfertigen ist. Nicht wer es offenbarte, sondern aus welchen Gründen er es als offenbar behauptete, ist das Entscheidende.

Ebenso sachgemäss ist es, dass der Dogmenglaube die so oft kundgewordene Wandelbarkeit seiner in's Unsichtbare strebenden

6) Es ist sehr gut und zeitgemäss, dass nicht nur die popularisirenden Christuslehrer, sondern auch die vermeintlich philosophirenden Theologen (Calvin an deren Spize!) daran erinnert und überwiesen werden, wie niemand mehr als sie die Gottheitslehre unglaublich machten, indem sie das vollkommene Wirklichseyn eines Geistes durch Attribute (wie ewig vorherbestimmende Allwissenheit, Weltplan, zeitliche Welterschaffung, räumliche oder raumlose Allgegenwart) menschenförmig so beschreiben wollten, dass, sobald es so wäre, wie sie es zu wissen und andern als Glaubenssymbol aufdringen zu sollen wähnten, es das Gegentheil von Vollkommenheit wäre. Aber gilt nicht eben das, was gegen jenes Wissen dessen, was, wenn es das Vollkommene seyn soll, nicht menschlich zu wissen, nicht nach dem Maasstab der Nichtvollkommenen zu messen ist, neuerlich eingewendet erschallte, noch viel mehr gegen das, was die philosophische Speculation indess, seit man die ganze Philosophie in eine Dialektik über das Absolute als Gott zu verwandeln sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, erschaut haben will. Oder ist denn das sinnliche Ausmalen der Allwissenheit und Allgegenwart mehr widervernünftig, als wenn man anstaunend las und noch liest: „Gott ist die unendliche Position von unendlichen Positionen ihrer selbst. In der Position Gottes ist eine Unendlichkeit von Positionen begriffen, deren jede wieder eine gleiche Unendlichkeit begreift. Das All ist unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind ohne alle Negation. Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen. Das gottgleiche All aber ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.“ Und doch sind diese Axiome (?) Grundlage des v. Schellingischen als popositiv gerühmten Philosophirens. Sie offenbarten sich 1805 in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. Heft 1. §. 83. 84. 95. 92. 96. wörtlich so, nachdem Schelling schon 1801 im II. Heft der Zeitschr. für speculative Physik seine alleinige Philosophie zu entdecken angefangen hatte, worauf er noch jezt, als auf das „Urkundliche“ verweist.

Voraussezungen und Gründe oft neu erwäge und deswegen das Nöthige zwar mit dem Denkbarmöglichen möglichst verknüpfe, aber nicht davon abhängig mache.

Auch die mit grossem Scharfsinn nach Gewissheit ringenden Beweisführungen für das auf unerforschliche Weise Wirksamseyn eines absolut-vollkommenen Geistes, für die Existenz der Geisterwelt überhaupt und für die Fortdauer des Menschengeistes in derselben sind doch nicht so drängend, dass nicht noch so Viele, welche sie nicht verneinen, um irgend einer verführerischen Gegenwart willen sich über die ohne Erfahrung nur denkbare Zukunft oft leidenschaftlich wegsezen. Das Schlimmste ist, dass man religiös zu seyn meinen kann, wenn man sich mit diesen wichtigsten Theilen des Dogmenglaubens nur theoretisch-subtil als mit Aufgaben des Wissens beschäftigt, vielleicht sogar die Speculation selbst Pro und Contra zum Mittel der Leidenschaftlichkeit und des Uebermuths macht.

Ohnehin ist es nothwendig, den Pflichtglauben in seiner geistigen Begründung wissenschaftlich und populär weit consequenter voranzustellen, weil eigentlich nicht möglich ist, für all jenes, was, als Geisterwelt im Weltall enthalten, zum Betrachten aufgesucht wird, auch nur einen gegründeten Ausgangspunct, eine feste Selbstüberzeugung, dass Geister selbstbestehend (Substanzen) sind, zu haben, wenn man sich nicht, wie dies im Anfang des sich selbst begründenden Pflichtglaubens geschehen muss, durch das Denken des Geistes über die ganze eigenthümliche Art seines Bewusstseyns zum Voraus gewiss macht, so dass besondere Geistwesen nicht eine blosse Erscheinung sind, dass vielmehr das Ich selbst als Geist ein selbständiges Wesen eigener Art seyn muss und nicht ein in ein ganzes Gedankenmeer wieder zerfliessender Begriff, ebenso wenig aber ein blosses Product eines bis zu einem sich gegen sich selbst spiegelartig reflectirenden Organismus seyn kann. Eben diese eigene Geistigkeit aber, die für uns das einzige Specimen ist, um überhaupt an eine Geisterwelt zu denken, wird uns am meisten klar, wenn wir uns in den Pflichtglauben hell und tief genug hineindenken.

Das Selbstbewusstseyn findet nämlich überhaupt die zwei grossen Unterschiede, dass der Mensch aus Etwas besteht, das immer in vielerlei Theile und Richtungen, in die Vielheit unzählicher Einzelheiten ausläuft und deswegen extensum (körperlich, sinnlich) genannt wird, dass in ihm aber auch Etwas wie ein einzelner all das Viele wissend fassender Centralpunct ist, nämlich die

absolut-Eine Kraft des Bewusstseyns, in welcher alle die verschiedensten Vorstellungen nicht blos wie Lichtstrahlen in den reflectirenden Spiegel zusammenfallen, sondern immer als unterschieden und auf unzählliche Weise vergleichbar unter sich, vereinbar, theilbar, bestimmbar gewusst werden. Wer auf sich, als Ichselbst, achtet, wird so gewiss, als er selbst ist, dessen gewiss, dass das Wissen und Wollen nicht etwa in einem feinsten und schnellsten Bewegtwerden besteht, vielmehr dass es sich sich selbst als eine vermöge ihrer gleichförmigen Wirksamkeit bestehende Kraft zeigt, die das Bewegt- oder Erregtwerden als wohl unterscheidbaren Gegenstand vor sich hat und selbstthätig betrachtet. Unser *Wissen* des Bewegtwerdens kann nicht selbst ein passives Bewegtseyn seyn.

Bei dem besonderen Nachdenken aber, aus welchem der Pflichtglauben entspringt, wird sogar klar, dass alle solche in das Eine Bewusstseyn concentrirte Vorstellungen nicht etwa so, wie sie, wunderbar genug, in Ein wissendes aufgenommen werden, blos als gegeben bleiben, sondern dass ihnen auch ein urtheilendes Wissen, wie sie um der Idee des Rechten und Guten willen anders seyn sollten, entgegentritt und in eben demselben Seyn ein Wollen, sie, der Idee gemäss, anders zu machen, erweckt. Das mit dem Pflichtglauben beschäftigte Nachdenken macht demnach am klarsten Uns, die einzige Geistesart, die wir kennen und selbst sind, mit unserer eigenen Geistigkeit bekannt.

Je mehr also der Mensch vom frühesten Daseyn an zum Denken an Pflichtglauben angeleitet würde, desto mehr würde er durch die Gewissheit belohnt werden, dass sein Wesen als Ich eine untheilbare, das Diverseste in sich vereinigende und doch nicht vermischende Einheitskraft ist, die nicht nur wissend (im Begriffe) auffasst, sondern auch, nach Vollkommenheitsideen wollend, Herr darüber seyn kann. Wie viel öfter und inniger werden sich die Menschengeister dieser ihr Nachdenken belohnenden Philosophie des Pflichtglaubens zu erfreuen haben, wenn man, endlich des einseitigen Dogmatisirens müde, auf die geistige Ueberzeugung von der Vereinigung des Wollens und Wissens für Pflichten eine innigere Aufmerksamkeit als auf den einseitigen, so vielem Missverstand ausgesezten Dogmenglauben richten wird.

Nur der im Menschengeiste vorerst gegründete und klar werdende Pflichtglaube giebt auch der christlichen Religiosität die unentbehrliche Voraussezung, dass geistige Substanzen sind. Wer denkt Gott, wenn er nicht Geist als Wesen, als vom

Bewusstlosen wie Gattung von Gattung verschieden, denkt? Ohne ein Ahnen solcher selbstbestehenden Geistigkeit ist keine Religiosität möglich. Die christliche Religiosität aber giebt dieser Geistigkeit Richtung und Zuverlässigkeit. Die Vielgötterei und jede nicht ein ethisches Ideal, sondern irgend eine willkürliche Machtgottheit voraussezende Religiosität gab und nahm sich nur menschenförmige Geistwesen als Götter, die nur comparativ mehr seyn mochten, als ihre Anbeter. Wie solche verehrt seyn wollten, glaubten die Redlichen unter den Opferpriestern und Wahrsagern aus übermenschlichen Gemüthsaufregungen zu wissen und die sinnliche Ausübung davon betreiben zu müssen. Ein eigenes Glück bei dieser Göttervielheit war's, dass ihre Theologen ohne dogmatische Controvers bleiben konnten. Mochten Tempel gegen Tempel, um der Praxis willen, noch so eifersüchtig seyn, die Vielgötterei blieb frei von theoretischer Polemik (von dogmatischer Streittheologie), weil Keiner Ursache hatte, darüber zu streiten, dass dem andern Gott auch andere Eigenschaften zugeschrieben wurden, als dem Seinigen.

Erst die Christusreligion erhob die Gemüther auch der Mindergebildeten zu dem Gottwesen im Superlativ. Unser Messias gab keinen Anlass, dasselbe mit menschenartigen Kräften und Eigenschaften zu denken, weil er es nie mit theoretischen Attributen, immer nur mit der Wollens- und Wissensvollkommenheit für das Wahrhafte und Gute, als den Alleinguten, den Willigstguten oder Heiligen, den Vater, welcher eine geistiggute, kindlich-menschliche Geisterwelt will, zu denken veranlasste. All desselben übriges Wesen blieb bei Jesus Christus über Menschenbegriffe und Speculationen hinaufgerückt. Der Vater im Himmel ist, sagt das Urchristenthum, gewiss wie er seyn soll, ohne dass wir das *Wie* auszusinnen haben. Er wirkt nach seinem Wissen so, wie es sogar der messianische Sohn nicht weiss (Mark. 13, 32.) und als das von jenem Kommende abwartet (Joh. 11, 42. Matth. 26, 39.). Eben wegen dieses heilsamen Mangels an aller dogmatischen Theorie aber war dann dieser lebendige (dem Geistesleben vorstehende) Gott unsers Christus durch nichts anderes, als in geistiger, wahrhafter Gesinnung durch das innigste Wollen der Rechtschaffenheit zu verehren. Nur darin hatte der Christ allen Zweck der Religiosität, Harmonie mit der göttlichen Geistigkeit zu suchen und zu erstreben.

Und wohin führt uns demnach das Urchristenthum? Offenbar zu nichts anderem, als zu dem im geistigen Ich-

selbst jedes Einzelnen gegründeten Pflichtglauben. Wäre es nur den meisten, vom kleinen Katechismus an in nichts so sehr als in alle Artikel des Dogmenglaubens eingeschulten Gelehrten und Ungelehrten, eben deswegen nicht so schwer, die ächtevangelische Tradition von unserm historischen Christus wie Geschichte, und nicht immer wie Stoff zu irgend einem Dogma, zu lesen, wie klar müsste es ihnen werden, dass vom ersten „Metanoeite" an, vom Ruf zur „Gesinnungsänderung" (Matth. 4, 17. 3, 2.) jedes Wort, jede That Jesu sich auf ein Moment des gottgetreuen Pflichtenglaubens bezog, da er selbst beim Sündenvergeben (Matth. 9, 6.) keinen Anlass nahm, über eine ihm obliegende Gottversöhnung auch nur einen dogmatischen Wink zu geben, da er vielmehr auch bei dem sehr verirrten Sohn (nach Luk. 15, 18. 19.) keinen andern „Trost der Religion" gab, als die von keinem Dogma, sondern von dem allgemeinen Selbstbewusstseyn des menschlichen Verstandes und Herzens abhängige Gewissheit, dass einem göttlichgeistigen Vater die thätigseynwollende Reue, das tief empfundene Wort: „Mache mich zu einem deiner Arbeiter!" genüge, ohne eine Spur von dem, leider! juridisch-dogmatisch gewordenen Gedanken einzumischen, wie wenn der Vater ohne den unglaublichen Glauben an stellvertretende Strafabbüssung durch einen Gottmenschen nicht vergeben könnte und wollte.

Wäre nur nicht die Voreingenommenheit zur Zurücksezung der Pflichtglaubenslehre gegen den theologischen Dogmaticismus auch durch alle äusseren Mittel so tief eingewöhnt, wie gewiss müssten alle, die den historischen Christus wieder suchen wollen, Schritt für Schritt in den Evangelien finden, dass auch in den seltenen Fällen, wo Jesus von einem der glaubwürdigsten Puncte des Dogmenglaubens zu sprechen genöthigt wurde, wie bei der Frage von sinnlich selbstbewusster Fortdauer der Menschengeister (Matth. 22, 23—33.) er durchaus nicht auf eine nach Gutdünken mögliche Theorie leitete, sondern nur den Einfluss abwendete, durch welchen das Verneinen des Dogma dem Pflichtglauben zum Hinderniss werden könnte.

Und pflegt man gleich in den Apostelbriefen den sogenannten dogmatischen Theil, weil er zunächst die Intelligenz beschäftigt, als den denkwürdigsten und meist nur theoretisch zu behandeln, so betrifft doch auch derselbe fast durchgängig den Pflichtglauben (z. B. an die Galater und Römer das wichtigste Moment, dass nicht die Handlungen, sondern das Wollen, das Rechte zu schaffen, ein der Ueberzeugungstreue des gewiss

undogmatischen Nomaden Abrahams ähnlicher Glaube, das mit Gott harmonische Christlichgute sey, jeder aber für sich [Röm. 14, 23.] seiner möglichst geprüften praktischen Ueberzeugung, als Pistis, leben solle). Aber eigentlich dogmatische Glaubensaufgaben sprechen auch die Apostelbriefe nur, wenn sie dazu durch Anfragen der Gemeinden, oder durch gewagte Hypothesen (1 Kor. 15, 12.) veranlasst waren, die an sich oder nach den Zeitumständen gegen die christliche Pflichtglaubigkeit wirken konnten.

Möchte doch diese wohlthätig reinigende Beziehung auf's Leben immerfort der überwiegende Lehrinhalt für die Gemeinden geblieben und nur auch noch von chiliastisch-messianischen Erwartungen reiner geworden seyn. So lange es so blieb, auch noch so lange das Dogmatisiren (z. B. über den Logos-Messias und über gnostische in's Ueberseyende extravagirende Speculationen) nur dem praktischen Pflichtglauben untergeordnet erschien, wirkte dieses pflichtglaubige Urchristenthum zu einer auch den Heiden (s. die Briefberichte von Plinius an Trajan) unläugbaren Sittenverbesserung, zur Hemmung der durch die Folgen des Despotismus fürchterlich schnell zunehmenden Verderbniss des Familien- und staatsbürgerlichen Lebens. Durch Gesinnung für das Rechte wirkte es, im Stillen weltüberwindend, wenn gleich die Phantasie mystische und asketische Uebertreibungen dem reineren Pflichtglauben beimischte. Würden sich die vom Machtgötterdienst verfolgten, schuzlosen Christengemeinden unaufhaltsam vervielfältigt haben, wenn nicht ihr einfacher Pflichtglaube sie zu einem Zufluchtsort socialer Treue und Pflichterfüllung gemacht hätte, wo der noch wenig im überirdischen Lehrunterschiede bekümmerte Laie dem andern den Bruderkuss gewährte und zuverlässige Lebenstreue sicherte? Lauer, ausschliessender wurde dieses alles nur, weil allmählich Episcopen und Presbyters als Alleinkenner der subtileren Fäden des Dogmenglaubens die trägeren Vertrauenden an ein heiliges Gängelband zu knüpfen lernten!

Auch noch Constantins Hochachtung gegen die Christusreligion gründete sich, wie seine bei Eusebius wörtlich aufbewahrten, ersten Decrete es weltbürgerlich und ohne episkopalische Zuthat klar aussprechen, nicht auf Dogmen, sondern auf das Praktische, auch für den Staatszweck heilbringende ihrer moralischen Gotteinheitslehre, die, wie er hoffte, den Zerstückelungen des Reichs in Parteien entgegenwirken sollte. Nur der hierarchische Hang sogenannter Kirchenväter, die wie Hausverwalter der Lehr-

geheimnisse Gottes (1 Kor. 4, 1.) sich gerne durch Dogmenbestimmungen unentbehrlich zeigten und auf ihren Synoden, „was ihnen und (auch?) dem heiligen Geiste gutdünke“, nach einer fast unglaublichen Missdeutung [7]) der Stelle Apg. 15, 18. decretiren zu dürfen, meinten, verwickelten schon den ersten Christenkaiser — gegen alles Sträuben seines Regentenverstandes — in die Anmassung, wie wenn kirchliche Stimmenmehrheit über Wahrheiten aus dem Unsichtbaren abzuurtheilen und sodann das Recht hätte, von der Staatsregierung die Vollstreckung ihrer Vorschriften und Anathematismen zu verlangen.

Constantin selbst freilich wollte und konnte nicht wissen, *wie* der messianische Gottessohn des Neuen Testaments entweder nach dem alttestamentlichen Sprachgebrauch auch der palästinischen Evangelien, oder nach der Vereinigung der alexandrinisch-jüdischen Logoslehre mit der Messiasidee in den Johannesschriften, oder aber nach der Weise heidnischer Theogonien, mit dem einzigen Wesen Gottes in Verbindung zu denken sey. Aber selbst die sehr bischöflichen und gerne vieles für die Hierarchie umdeutenden Ueberlieferungen des Hoftheologen Eusebius u. A. machen es unverkennbar, wie richtig der positive Verstand des Regenten die Uebermacht des Dogmenglaubens zu verhüten und nur allgemeine ruhige Ueberzeugungsfreiheit, wie sie bei allen Meinungsverschiedenheiten durch den Pflichtglauben stattfindet, in der Staatsordnung zu erhalten beabsichtigte.

Herrschsucht und gewaltthätiger Eigennuz, bald von dem kirchlichen Meinungseifer, bald mehr von der Schlauheit der Hofparteien, meist aber von beiden Seiten zugleich und doch im Conflict mit einander ausgeübt und wie die Sache Gottes betrieben, missbrauchten bekanntlich, Jahrhunderte hindurch, die streitigsten und unfruchtbarsten Subtilitäten des Dogmenglaubens zu einer solchen Zerrüttung der Gesinnung, dass der Untergang des byzantinischen Staats und der Verlust des herrlichen christlichen Ost-

7) Die sich selbst heilig preisenden Concilien befehlen gewöhnlich mit der Formel: dass es i h n e n u n d d e m h e i l i g e n G e i s t e so gutdünke. Sie bewiesen ihre geistige Unfehlbarkeit eben dadurch, dass sie den urchristlichen Ausspruch Apg. 15, 28. missdeuteten. Die apostolische Muttergemeinde schrieb: Es hat d u r c h d i e h e i l i g e G e i s t e s k r a f t u n s a u c h (wie dem heidenchristlichen Abgeordneten von Antiochia) so gutgedünkt . . . Sich dem heiligen Geiste gleichzustellen, konnte ihnen nie, nur der Hierarchie möglich scheinen.

landes grossentheils von diesen Geistesverwirrungen abhing; während der in strengerer Besonnenheit glücklichere Westen doch durch Kämpfe zwischen Kirchen- und Staatsmacht und oft sogar durch gemeinschaftliche verkezernde Verfolgung der Einfachergläubigen von dem Ziel der Christlichkeit, von der gemüthlich treuen Eintracht, die nicht auf Meinungen beruht, zurückgehalten, dagegen aber, während des heftigsten Dogmeneifers, in die unseligste Unchristlichkeiten verwickelt wurde.

Teutschland hat sich, im grundehrlichen dem Nationalcharakter gemässen Eifer dort für vollständigeren, und hier für gereinigteren, Dogmenglauben in zwei mächtige Hälften getheilt, denen fühlbarer, als der Verstand es konnte, ein dreissig- und ein siebenjähriger Krieg factisch bewies, dass sie einander zu überwältigen und unter einerlei geistig genauer Leitung zu stellen nicht vermögen, wenn gleich staatskünstlerische und jesuitische Zwecke auch die Entzündbarkeit der zelotischen Dogmatik dafür möglichst benuzten. Die Massen in beiden Theilen haben sich an die Voraussezung gewöhnen lassen, dass auch der (väterlich moralische) Gott des Urchristenthums, nach gewissen menschenförmigen Vollkommenheiten von Strafgerechtigkeit und Begnadigungsliebe, besondere, nicht an sich nothwendige, also willkürliche Bedingungen des Seligwerdens, neben einem irdisch mässigen Streben nach Geistesrechtschaffenheit, infallibel vorgeschrieben habe. Mit Anstrengung vieles Scharfsinns haben in den dunkelsten Zeiten, die man seit der praktischen Erleuchtung des Urchristenthums verlebte, vorherrschende Gottesgelehrte, durch Deutung einiger undeutlicheren Bibelstellen, von Gott selbst zu wissen oder ihn selbst zu belehren versucht, wie er sich gegen das Menschengeschlecht durch Verein zwischen Zorn und Liebe verhalte.

Der Hauptunterschied der dogmatisirenden Parteien ist, dass die Eine, das infallible Mittheilen solcher Bedingungen voraussezend, auch einen immerwährend untrüglichen Ausleger und Anwender jener Glaubensvorschriften consequent und nothwendig findet. Daraus folgt, wenn das Princip richtig wäre, unwidersprechlich, dass das in allen seinen geweihten Abstufungen von dem Einen abhängige und bevollmächtigte Kirchenregiment eine allgemeine Gewissensleitung und Herrschaft im Namen Gottes und Christi über alle Staaten und weltlich genannte Regierungen zu verbreiten, eine der patrinischen Universalkirche von den Weltmächten vergeblich verkümmerte Pflicht und vielmehr zur Wie-

dererhebung das höchste Recht hätte, auf welches auch hinzuarbeiten nie [8]) vergessen wird.

Der andere Theil, während er ebenfalls ein infallibles Geoffenbartseyn besonderer Glaubensbedingungen in der urchristlichen Tradition finden zu sollen zugiebt, hat durch allzu viele Erfahrungen wenigstens dies gelernt, dass sich die fortwährende Irrefragibilität des pontificalischen Auslegers der Tradition und also auch das übermenschliche dogmatische Fundament seines allgemeinen Kirchenregiments allzu wenig bewährt habe und dass sie deswegen nun, um nicht gegen den zuviel behaupteten Untrüglichkeitsglauben nachdenklich zu machen, auf den Vorgängen so fest, wie möglich, beharren müsse, oft aber nicht einmal durch zeitgemässe Nachgiebigkeiten eine klügere Infallibilität bewähren könne.

Die Natur der Sache bringt es mit sich, dass, wenn im Gotteinheitsglauben eine sich für unfehlbar haltende Verschiedenheit des Dogmenglaubens eintritt, die Gemüther durch dieselbe viel heftiger, als einst durch die differentesten Mythologien des Polytheismus, getrennt werden. Wir sehen zwei rechtlich gesinnte Gemüther vor uns, welche in gleichem Grade gleich gute Dogmenchristen zu seyn glauben, doch aber von dem Einen und eben demselben höchsten Gut zweierlei Willensmeinungen, ein verschiedenes „Gutdünken" (Dogma) so ableiten, dass jeder das Seinige für ausschliessliche Bedingung des Seligwerdens achtet. Wie schwer muss es hier halten, dass, wenn jeder die dogmatische Infallibilität in höherem Grade zu eigen erhalten zu haben glaubt, der Eine dem Andern das Andersglauben wenigstens wie einem unverschuldeten Irrthum verzeiht. Je argloser er sich seinem traditionellen Resignationsglauben hingegeben und den Winken der von imposanten Gebräuchen umgebenen Auctorität sein Denken unterworfen hat, desto mehr wird er das Andersglauben einem Misstrauen erweckenden Willensfehler zuschreiben, ja sogar, wenn die Andern dabei auch gedeihen, auf sie, als Abtrünnige und nach kurzem Erdenglück doch dogmatisch Verdammte herabsehen.

8) Eduard Schenk (der ehemalige Minister) hatte schon zu Landshut in seine Disputations-Theses gesezt: „Die Kirche ist über dem Staate!" Die Curatel gab der juridischen Section und dem Senat einen Verweis, dass sie diesen Saz mit hatten vertheidigen lassen. Nach des Vaters (Geh. Raths und Generalfinanzdirectors, Heinrich Sch.) Tod ging Eduard zu der Kirche über, deren Universalhierarchie jenen Saz obenan stellt.

Unvermeidlich ist es demnach, dass entweder, wenn der Dogmenglaube ernst und eifrig ist, die Glaubigsten von beiden Seiten in unerfreulicher Trennung, wenigstens in einer scheuen Absonderung, einander gegenüberstehen und in diesem Zwiespalt durch Meinungseifrige und Herrschsüchtige aufregbar erhalten werden; oder aber dass, wenn nach bemerkter Unzuverlässigkeit mancher wie heilig behaupteter Meinungslehren von denen, die sich überhaupthin für Getäuschte halten, Glaubwürdiges und Unglaubliches zugleich weggeworfen wird, so dass auch die Religiosität, weil sie auf die vermischten Dogmen gestüzt war, mit diesen wankt, ja wie ein veralteter Aberglauben verhöhnt zu werden in Gefahr kommt.

Fragen wir dagegen, über die Parteien auf einen höheren Standpunkt tretend, woraus die unläugbar glücklichere Erfahrung entstand, dass in dem jezt oft verschrieenen, so erfolgreichen und gewiss auch nicht gedankenarmen, Zeitraum von ungefähr 1760 bis 1820 eben diese geheim wirkende Trennung sich ohne Meinungszwang immer socialer in eine gemeinschaftliche Assimilation, in eine von Misstrauen sich reinigende Lebens- und Geschäftsvereinigung, umänderte! Offenbar lag die stillwirkende wohlthätige Hauptursache in der unwiderleglich heller werdenden Einsicht, dass das menschliche Urtheil über den das Uebermenschliche wie menschenartig darstellenden Dogmenglauben niemals von grosser Meinungsverschiedenheit und Veränderlichkeit frei werde, desto gewisser aber über das einstimmig seyn könne, was vor Gott und allen guten Geistern als Menschenpflicht zu erkennen und nach seinen geistig und leiblich bessernden Folgen zu glauben sey.

Kraft dieser in sich wahren und unauslöschlichen Aufhellung wurde es in der seit Friedrich II. durchgelebten Epoche und unter Erregungen, wodurch die Selbsterziehung der gebildeteren Mitwelt schneller als sonst in Jahrhunderten vorwärts schritt, der Staatsklugheit möglich, die durch Friedensschlüsse und Concordate unlösbare Aufgabe zu lösen, wie jeder nun einmal aus verschiedenen Kirchenparteien zusammengesezte Staat doch, ohne dass Confessionsunterschied irgend einen nach Kenntnissen und Gesinnung Fähigen zurückdränge, durch gemeinschaftliche Vorgesezte und Rechte so regiert werden könne, dass des Misstrauens der Verkezerer und der Verkezerten gegen einander in der Wirklichkeit immer weniger würde. Man fieng an, den gordischen Knoten zu entwirren, ohne ihn zerhauen zu wollen. Das Zauber-

wort ist, dass für das allgemeine Wohl von Jedem der christliche Pflichtglaube zu fordern, der von der Manchfaltigkeit der Fähigkeiten und Kenntnissmittel abhängige Dogmenglaube aber, wie so manche andere schwierige Ueberzeugung, der Kraft und dem Bedürfniss des Einzelnen frei zu lassen sey.

Zeit erfordert es allerdings, bis diese Zurechtstellung der beiderlei Glaubensrichtungen, ohne Zernichtung der Einen oder der Andern, gegen ein langes, besonders an Dignitäten und Personalitäten sich anschliessendes Herkommen, auch in eine andersartige Gewohnheit übergehe. Dennoch hat auch hier die Erfahrung gezeigt, wie unverhältnissmässig bald das, was im Leben wohlthätig für alle wirken muss, allgemein anerkannt und gefordert würde. Es hängt nur davon ab, dass die Staatsweisheit ohne Wanken auf dem Princip: dass der in Allen gegründete und zur That hervorzurufende Pflichtglaube Allen, der vielgestaltige Dogmenglaube dem Einzelnen in der ihm angemessenen Gestalt gelten solle! festhalten sollte. Nicht räthlich ist's, durch Anbequemung an vorübergehende Zeitverhältnisse nicht sowohl zu regieren als nur für den Augenblick das Geschäft durchwinden und das après Nous le deluge! wahr werden lassen zu wollen. Zu dem allgemein christlichen Pflichtglauben gehört auch der feste Gegensaz gegen die Anmassung eines über die Souveränität der Staaten und ihrer Regierungen sich als göttlich ausdehnenden Kirchenregiments, welches über das specielle Staatswohl wider den Willen und die Selbstkenntniss der Regierenden und Regierten (wie bei den gemischten Ehen) beharrlich zu verfügen, die Vollmacht von Christus zu haben behauptet. Wider dieses Einmischen einer der Oertlichkeit fremden Regierung in die selbständig einheimische, nach welchem jeder Kirchengenosse das Gutdünken und Interesse seiner Kirche dem Wohl der Andern vorziehen müsste und also das gleichrechtliche Regiertwerden aller auch durch Männer von verschiedenen Kirchenconfessionen immer unmöglich gemacht wurde, gab und giebt neuerlich Kaiser Nicolaus das ohne Umwege entscheidende Beispiel. Nur daraus würde in nicht langer Zeit die wahre Einigung erfolgen, dass die dogmatische Kirchenunterscheidung auf das Vertrauen zu jedem fähigen Angestellten keinen Einfluss mehr hätte.

Wie erfreulich war dadurch die Zeit, wo man immer sicherer dem Ehrenmann blos in das eine hellere Einsicht und biedern Willen aussprechende Gesicht zu blicken und nicht auf irgend ein Confessionszeichen zu warten hatte; wo man nur nach dem, was

er leiste, nicht wo und wie er etwa beichte, fragte; wo der ächte Regierungsgeist darauf bestand, dass jeder dafür Angestellte auch das, was einem andern Dogmenglauben gebührte und zu guten Zwecken dienen konnte, ebenso angelegentlich verwalte, oder das Recht nach allgemeinen Grundsäzen ebenso parteilos spreche, wie wenn es dem Glaubensverwandten gälte.

Und hat nicht allein eben dieses vorurtheilsfreiere Hervorheben des für Alle gleich nöthigen Pflichtglaubens die wichtige Zeitaufgabe möglich gemacht, dass grosse weithereilende Heere von dem verschiedensten Dogmenglauben, in nicht erzwungener und nicht erkünstelter Einmüthigkeit, zum Kampf und Sieg geführt werden konnten, ohne dass irgend ein Theil an dem Besonderen seiner Gottandachtsübung irre gemacht werden musste oder durch ein das Einseitige dem Allgemeinschicklichen vorziehendes Commandowort in seinen zartesten Empfindungen verlezt wurde. Ausführbar war dies bei einem aus allen Confessionen zusammengesezten Heereszug, an den sich der Freiwilligen und Selbsturtheilenden viele aus Pflichtliebe angeschlossen hatten, nur, weil von den Regenten selbst, die überall das entschiedenste Musterbild des Rechten zu geben haben, keine specielle Form wie etwas Alleingültiges, Alleinseligmachendes bevorzugt, alles wesentlich Nöthige aber durch den in Allen erweckten Pflichtglaubenseifer doppelt ersezt wurde.

Die Friedensruhe, ungeachtet sie selbst nur durch vertragsmässige Vereinigung der verschiedensten Glaubensgenossen in gleiche Staatsrechte befestigt worden ist, scheint Manchen, die durch Vielthätigkeit sich unentbehrlich machen wollen, so unerwünscht, dass sie dunkle Erinnerungen an sogenannte „alte gute Zeiten“ wieder zu wecken suchen, deren Gutes aber gewiss nicht durch Umändern des Bessergewordenen wieder herbeizuführen ist.

Nichts ist, seit die Regierenden und Regierten durch die erfahrungsmässige Ueberzeugung, wie sehr sie wechselseitig einander bedürfen, zum gemeinsamen Berathen und Rechtfertigen der Geseze und Gesezvollziehung einander näher gerückt sind, nothwendiger, als dass nach socialen Aufregungen wieder in allen Beziehungen ein stätiger und selbständiger Zustand der Ordnung, eine conservative Wirkung der Centripetalkraft, zur Stabilität gebracht werde. Das innigste Mittel dazu ist urchristlich geistige Religiosität.

Aber diese beruht (seit Joh. 4, 20. 26.) auf der Gewissheit, dass der, welchen unser Christus selbst (17, 2 — 26.) als Vater

und alleinig wahrhaften Gott verehrte, nur durch wahres Rechtwollen im Geiste, nicht durch die im bessten Fall nur particulär guten Kirchensazungen zu verehren sey. Dennoch, scheint es, möchte hie und da die Reminiscenz ein Uebergewicht erhalten, dass einst die christliche Religiosität in Familien, Schulen und Kirchen auf einen Dogmenglauben gestellt war, den man, sey es nach 39 und mehreren Artikeln oder nach dem Katechismus Romanus, Wort für Wort heraus examiniren, also juridisch sichtbar machen, ad Acta bringen und unter die Qualifications-Noten der Staatsprüfung füglich einreihen könne. Es scheint zugleich planmässig als das Liberalste versucht werden zu können, ob man nicht am bessten jede Parthie, wenn ihr nur das Dogmenglauben Hauptzweck bleibe, auf ihren einst ererbten Glaubensinhalt zurückkommen und dahin, wenn auch rücklings, wieder lenken und drängen lasse. Eine ernste Vorfrage wäre ohne Zweifel: ob denn jener Dogmenglaube wirklich sich in den schwereren Prüfungszeiten immer so erwünscht als eine Stüze der Stabilität erwiesen habe? War nicht die selbstverschuldete Missachtung gegen den höheren Klerus und der Anblick, welch grossen Theil des öffentlichen Vermögens er um seiner Dogmen willen hinnehme, eine Hauptursache des Umsturzes?

Noch näher aber steht die Erfahrung, dass, so lange diesem oder jenem Dogmenglauben ein nicht blos geistiger Werth, sondern auch ein politisches Einwirken zugestanden wird, entweder Zwietracht und Vordringlichkeit oder Unterdrückung der Verschiedenglaubigen im Staate unvermeidlich werden. Wenn nun einmal zweierlei Dogmenglauben in der so wünschenswerthen Einheit des Staats neben einander stehen, so werden bedenkliche, auch zu ganz andern Absichten leicht gemissbrauchte Collisionen und Kränkungen unvermeidlich, sobald nicht die Staatsoberaufsicht entschiedenst darauf besteht, dass nur der gemeinschaftlich christliche Pflichtglaube über allem Particularistischen stehen müsse und könne. Ist doch auch aus einiger Zulassung des Gegentheils die consequenteste Folgerung der Hierarchie sofort in ihrer ganzen irreformablen Infallibilität auffallend genug hervorgetreten, mit der starren Voraussezung, dass die einmal gegebenen Verbote der zum Universal-Kirchenregiment berechtigten Kirchenfürsten mehr als alle Forderungen des Staatszwecks gelten müssten und dass auch durch den Dogmenglauben leicht über unberichtigte Gewissen unsichtbare Gewissensbande verbreitet werden können, durch welche das Uebergewicht der Kirchengewalt über die ge-

meinnüzigsten Gebote der Staatsmacht insgeheim geltend gemacht und die Souveränität des Localwohls doch einer fremdem Souveränität nachzugeben veranlasst wird.

Von einer ganz andern Seite her erschien es sogar der Philosophie wie ein fast unentbehrliches Erhaltungsmittel, merken zu lassen, dass sie aus den unzugänglichsten sublimsten Regionen ihrer absoluten Speculation Entdeckungen herbeizuschaffen vermöge, wie sehr sie gerade mit den in der Kirchentradition behaupteten Mysterien des Dogmenglaubens übereinkomme. Einen Ueberschwung suchte die selbst dogmatisch gewordene Philosophie nur durch dunkle Andeutungen zu erhalten, dass sie den scholastisch ausgebildeten Kirchenglauben noch mysteriöser, als er sich selbst verstehe, zu deuten und zu überbieten wisse.

Zum Unglück entstund daraus ein Umschlagen auf ein anderes Extrem, wo eine unrichtige Anwendung der absoluten Philosopheme das Glaubliche mit dem Unglaublicheren stürmisch wegzuwerfen rieth. Wie das Sprüchwort sagt und die für logikalische Unterscheidungen viel zu geniale Juvenilität es wahr zu machen leicht findet, sollte das Kind mit sammt dem Bade [9]) ausgeschüttet werden.

Wäre dem für alle Abtheilungen des Kirchenglaubens unentbehrlichen Pflichtglauben die höhere Stelle, die entscheidende Stimme gesichert worden, so würden solche Misshandlungen des Dogmenglaubens wenig zu achten und ohne ein politisches Einschreiten, das so leicht in ein Ueberschreiten sich verwandelt, den ruhigsten Berichtigern zur Beleuchtung zu überlassen gewesen seyn. Diese werden sich zu allen Zeiten wohl hüten, das historisch und idealisch Glaubwürdige des christlichen Dogmenglaubens nicht durch Vermengung mit dem erst hinzugekommenen Unglaublichen dem Misskennen auszusezen. Sie können und werden dagegen

9) Nach dieser Metapher beleuchtet so eben ein humoristisch-kritisches Stadtschreiben von Professor v. Reichlin-Meldegg die Autolatrie oder Selbstanbetungsphilosophie, welche dadurch (neben manchen sehr wahren Bemerkungen) in grossem Irrthum ist, dass sie gerade das, was nur allzu menschliche Zuthat ist, als Wesen des Christenthums behandelt. Welcher Künstler weiss nicht, dass gerade das Idealste das ist, was real zu machen seine Aufgabe seyn muss? Und ist denn nicht dem neutestamentlichen Christenthum das Reinidealste — Gott? der im Wollen heilige, im Wesen unerforschliche?

überhaupt den für Staat und Kirche nothwendigen Pflichtglauben von Nichts anderem als von dem, was in dem Menschengeist selbst das Gewisseste und mit der neutestamentlich biblischen Religiosität Uebereinstimmendste ist, abhängig zeigen. Sie werden vornehmlich darauf dringen, dass das allgemeine geheiligte Volksbuch, welches der geistig gebildetere Theil der Menschenwelt dem Christenthum zu danken hat, wieder in seinem ganzen, die Folgen des Rechten und des Unrechtwollens durch die verschiedensten Zeitalter hindurch warnend nachweisenden Zusammenhang allbekannt und ächt historisch verstanden werde. Seit man dieses Volksbuch unverkünstelt selbstverstehen konnte, war die protestantisch-evangelische Reformation entschieden, weil die Hineinblickenden keine die Selbsterziehung der Völker einem fremden Urtheil unterwerfende Papalmacht dort zu finden sahen. Ebenso wird ein wahrhaft historisches Verstehenlernen des Urinhalts der Christuslehre dagegen sichern, dass nicht Die, welche die Wage zwischen Meinung, Glauben und Wissen hoch emporhalten sollen, für die „Christlichkeit" ihre Macht zu verwenden meinen, während in ihrem Credo gar manche blos unbiblische Dogmen ein Vorrecht erhalten zu haben scheinen, dessen Vertheidigung sogar die Philosophie, wenn sie statt der Verdächtigung Protection hoffen wolle, übernehmen müsse.

Anders und gewiss nicht nach historischem Bibelsinn hat nunmehr Herr von Schelling das Philosophiren dadurch zu retten unternommen, dass er endlich nach vierzigjährigem Wartenlassen [10])

10) Nach öffentlichen Blättern „erhob sich Schelling (bei der Feier seines Geburtstags den 27. Jan. 1843) und sprach mit beredten und erhebenden Worten: Dass Er alle seine Tage, wie viele ihm noch zugemessen seyn werden, dem Berufe, der ihm zur Lebensaufgabe geworden, weihe. Zwar bedürfte man in seinen Jahren eher der Ruhe. Allein Er werde diesem Drange, so lange er es vermöge, Widerstand leisten, um auf einem Boden zu wirken, wo jene „welterhaltenden Gedanken" zum Vorschein kommen werden, welche über die ängstliche Gegenwart hinwegführen und die Zukunft sichern müssen."
Wie gross muss in Ihm die Reue seyn, dass er das Wort, die Räthsel zu lösen, der Welt so lange vorenthalten und in seiner Brust verschlossen hat. August Neander sprach die Hoffnung aus, dass der grosse Weise seinem hohen Berufe, die Jugend zu der Weisheit, die von Oben kommt, hinzuführen, einem Beruf, der ihm vor Andern geworden sey, noch lange erhalten werde. Findet Neander durch v. Sch. den historischen Christus?

einen selbstgemacht philosophischen mit einem weder biblisch noch kirchlich orthodoxen Dogmenglauben verflochten wie eine sonsther unentdeckbare Religionsphilosophie offenbart, bei welcher das Zweckwidrigste ist, dass sie für Religiosität nicht einmal ein Motiv enthält, weil sie nichts, als was die drei göttlichen Potenzen blos um ihrer selbst willen gethan haben oder noch ferner zu thun haben sollen, nichts aber von dem, was wir selbst als Menschen- und Christenpflicht thun, zur Glaubenssache macht.

Sollte es demnach nicht gerade an der Zeit seyn, das allgemeine Nachdenken und besonders das Urtheil der Höhergestellten auf folgende Momente hinlenken zu dürfen:

I. a. Die Einheit Teutschlands und seiner — durch die im Princip unvereinbare Kirchen getheilten — Staaten wird nie dadurch zu erreichen seyn, dass das protestantisch rationale, die Selbständigkeit der Staatsregierungen und Völker sichernde Princip mit den traditionell hierarchischen Ansprüchen auf ein überall sich einmischendes, universelles Kirchenregiment dogmatisch ausser Streit komme. Zweierlei von Infallibilität ausgehende Dogmenglauben wollen immer gleichsehr rechthaben.

b. Selbst im Innern jeder Kirche wird jeder Dogmenglaube unverträglich (intolerant, exclusiv), sobald er von der Staatsmacht wie in seinen Bestandtheilen unentbehrlich und abgeschlossen behandelt wird. Er klagt dann, dass sein Kirchenfriede gestört sey, wenn er nicht die gleichen Rechte Anderer durch seine Meinungen befehden darf.

c. Je infallibler ein Dogmenglaube sich dünkt, desto weniger wird er, was ihm als Recht zugestanden ist, auch für den Andersglaubigen billig erkennen. Das Recht aller Mitbürger, sich

Allerdings ist sehr zu wünschen, dass das Beibehalten seiner ersten Erfindung, der in meiner Schrift nach ihren immer gestiegenen Emanationen über Gott = All wieder in Erinnerung gebrachten absoluten Identitätsphilosophie, neben der jezigen positiven von dem grossen Weisen selbst endlich in's Licht gestellt und zur Welterhaltung als Weisheit von Oben angewendet werde. Einem Andern möchte dieses lezte Non plus ultra nicht leicht zugelassen seyn. Da jezt einmal das wesentlich Lezte gegeben ist, so ist nichts mehr zu wünschen, als dass auch das allerlezte dieser Schauspiele gegeben werde Ich wünsche sehr, noch vollständig belehrt, mitapplaudiren zu können.

ohne Kirchenzwang zu verehelichen, wird verlezt, weil es ein hierarchisches Gottesgesez ist.

d. Jeder verschiedene Kirchen umfassende Staat ist selbst wie im Zustand gemischter Ehen. Die gemischte Ehe kann die glücklichste seyn, so lange die Herzen im Pflichtglauben verbunden bleiben. Wenn Ein Theil in der Folge sich bereden lässt, dass wegen des Dogmenglaubens der Andere im Unglauben sey, so bedarf es zur Zwietracht keines anderen Parisapfels mehr.

II. a. Dennoch ist auch der Dogmenglaube und seine Verschiedenheit weder zu vermeiden, noch zu unterdrücken.

b. Es ist nur Schein, wenn man über ihn unterhandeln, accordiren zu können meint. Der Menschengeist kann nichtglauben wollen; aber man kann nicht glauben, was man will. Man glaubt das Aufgenöthigte um so weniger. Und nichts wird dem Mächtigen schädlicher, als wenn jeder daran gewöhnt wird, dass man ihm Glauben heuchle, da er nicht des Worts bedarf, sondern der unsichtbaren Gesinnung, um auf unsichtbar willige Pflichttreue rechnen zu können. Man kommt über Worte überein; desto kunstreicher zieht der Verstand die Divergenzlinien der Gedanken.

c. Auch die Denkübung bedarf es, im Dogmenglauben sich frei versuchen zu dürfen. Schädlich kann dies nur werden, so lange man die Religiosität und Christlichkeit wie Blumen behandelt, die vom Witterungswechsel der Intelligenz und des Gefühls abhangen.

d. Troz aller Mittel, einen einst gut gefundenen Dogmenglauben als den bessten unabänderlich zu machen, hat er sich schon geändert, ehe man es als Noth erkennt, ihn durch symbolische Klammern zusammenzuhalten. Würde der jezt Orthodoxeste vor dem Tribunal Derer, welche die Concordienformel durch Amtsentsezungen wahr machten, rechtglaubig genug seyn? Die schlechteste Bekehrungsformel war die einst bekannte:

Schreibe, Pfarrherr! unterschreibe,
Dass dem Herrn die Pfarre bleibe.

III. a. Auch wenn man zum Staatsgrundsaz machen wollte: „Glaubet, was Ihr könnt, aber glaubet nur; das Nichtglauben allein, das Rationalisirenwollen ist nicht zu dulden; es ist der Weg zum Ungehorsam!“ so ist der nöthige Staatszweck doch nur erreichbar, wenn der Glaube so, wie dieses Wort immer eine Gemüthsanhänglichkeit bedeutet, auf das gerichtet

wird, was das Gemüth sich selbst zur innern Aufgabe macht, auf Pflichttreue. Dass der Menschengeist seiner Pflichteinsicht anhänglich seyn soll, kann er sich nicht abläugnen, auch im Augenblick, wo er Ausnahmen von der Regel sich erlaubt. Alles liegt also daran, dass in den Familien, Schulen, Kirchen und Staatsvereinen der Pflichtglaube die höchste Stelle, die verständigste und begründetste Eingewöhnung erhalte. Wie viele, sonst zum bald vergänglichen Zwang verwendete Mittel werden hier die gemeinschaftlichste, wahre Willigkeit hervorbringen, wenn von Kindheit auf und in allen Anstalten die Gemüther auf ihre eigensten innersten Ueberzeugungen zu achten gewöhnt werden!

b. Je fester der Vorsaz wird, das Rechte zu wollen, desto lebhafter wird die Kraft erregt, das Rechte wissen zu wollen. Auch was im Dogmenglauben das Rechte sey, wird gerne gesucht, richtiger selbsterkannt werden. Aber beruhigt wird man seyn, wenn man hier oft nur das Wahrscheinlichere vom Unglaublichen zu scheiden vermag.

c. Nur der Pflichtglaube belebt unmittelbar das Leben. Der urchristliche einfache Dogmenglaube bestärkte den Pflichtglauben, weil er sein Vertrauen auf Harmonie mit dem Guten und Besten in der Geisterwelt mehrte. Die äusserste Pflichttreue unseres Christus hatte es wohl dem pharisäischen Weltgeiste möglich gemacht, ihm Marter und Tod zu bereiten. Aber die gemüthvolle Verehrung dieses Messiasideals ist dadurch zur Verbreitung des Pflichtglaubens um so begeisterter geworden. Christi Tod wurde zur wohlthätigsten Weltüberwindung. Joh. 16, 33.

d. Wie sehr wird auch das Selbstdenken durch den Pflichtglauben geschärft, von Entkünstelungen abgehalten, ohne Leichtsinn, ohne Uebermuth, im Wegreinigen der Wahnglaubigkeit und Meinungstäuschungen gefördert! Das Philosophiren räumt Dunkelheiten und Zweifel aus dem Wege. Es bedarf keiner Fictionen mehr, um Philosophie und das Glauben des Glaubhaften in Einverständniss zu sezen.

e. Der gottgetreue Pflichtenglaube ist der in That und Lehre immer vorgehaltene Zweck des historisch positiven, idealisch unvergänglichen Urchristenthums, dieses grossen Mittels zur Selbsterziehung der Menschheit.

Wie bald, oder wie langsam das Wesentliche dieser Gedanken zur Wirklichkeit komme, liegt nicht in ihnen allein, sondern n den unzähligen Verhältnissen, in denen sich die Selbsterziehung des Menschengeschlechts wie in Spirallinien bewegt. Darf ich mit dem Wahlspruch schliessen: Dixi et salvavi animam!? Ich habe aus Pflichtglauben meine Ueberzeugungen ausgesprochen. Ich bin gewiss, dass ich dadurch dem, was Viele denken und noch viel mehrere Prüfende denken werden, Laut und Worte gebe. Im Wesentlichen, denke ich, nur dies entschuldigen zu müssen, dass meine Darstellung ausführlicher wurde, als ich selbst voraussah, da ich drei Zwecke neben einander beabsichtigte. Es war nie mein Wunsch, durch absprechendes Behaupten, ohne Verdeutlichung und ohne angeschlossene Angabe der Gründe, imponiren zu können. Wodurch leidet gegenwärtig die Wissenschaftlichkeit am meisten? Dadurch, dass die belletristische Popular-Philosophie veranlasst hat, von dem Wolfischen Extrem des Definirens und Demonstrirens auf das andere Aeusserste überzugehen, die Kunstworte ohne Begriffsbestimmung nach Belieben zu verwechseln, statt der Beweise die Miene anzunehmen, wie wenn sie als einverstanden vorauszusezen wären und der geistreiche Belehrer sich schämen müsste, seine hohen Ideen vor dem Verstande zu rechtfertigen. Wodurch geht die Belehrung in Meinung über? Wodurch ist Philosophie zur Parteisache, wie zum mystischen Eigenthum etlicher Personen geworden, so dass nur, was „Er gesagt" habe, gestritten wird, weil man von vorne her das Orakel nicht fragte, warum es so absprechen dürfe. Woher das staunende Warten, das stumm geduldige Wortauffassen, das demüthige Hingeben in prophetenartige Verheissungen von Aufschlüssen, die da kommen sollen, die Enderklärung der Hörer, dass man zwar nicht sagen könne, was man verstanden habe, dass es aber bewundernswürdig, ergreifend, tiefgedacht, kurz „überseyend" sey?

Oft konnte Ich Begriffsbestimmungen und Gründe schon durch einige Epitheta beifügen. Oft muss das Vielseitige in mehreren Wendungen gezeigt werden. Bisweilen macht eine Frage in Parenthesis die Antithese desto einleuchtender. Aber auch dieses Alles fordert seinen Raum. Und wie? Wird es auf mehr Erwägung hoffen dürfen, als die wie auf Eisenbahnen forteilende Genialität jezt zur Mode machen mag?

Heidelberg im Februar 1843.

Dr. Paulus.

D a n k

und zwar wissenschaftlich begründeten, also bleibenden Dank wird gewiss jeder Wissbegierige, jeder Kenner des stillen, mächtigen Einflusses der Wissenschaft auf's Leben, — dem, wie bekannt, durch Ancillon längst in die Wissenschaftlichkeit eingeweihten Regenten zu Sanssouci — dafür widmen, dass er, sogleich bei seinem Regierungsantritt, auch auf die Zustände der Philosophie die Aufmerksamkeit hinlenkend, zur Lösung eines sonderbaren Geheimnisses in denselben einen entscheidenden Anlass gab.

Ein Räthsel ganz eigner Art war in allgemeinem Umlauf. Nur durch ein Geheimniss, durch die Offenbarung eines „kündlich-grossen" Arcanum, sollte das Räthsel der sogenannten „Versöhnung" zwischen speculativer Philosophie und positivem Dogmenglauben, welcher Religion und Christenthum genannt wurde, gelöst werden können. Wir müssen zuvörderst an den Gegensatz erinnern.

Ein tiefdenkender, durch philologisch-ästhetische, mathematische, wissenschaftlich-historische, auch politische Kenntnisse und Forschungen ungewöhnlich vorbereiteter Dialektiker hatte, die einfachste, folglich dem Einfachen der Wahrheit angemessenste Methode zu philosophiren suchend, sich als Grundregel gedacht: Die Philosophie hat sich mit nichts anderem zu beschäftigen, als mit Begriffen, die der Menschengeist sich vorhält, um auf sie seine Ideen anzuwenden!

Der Menschengeist soll in seinem Streben nach Gewissheit über Rechtwollen und Richtigdenken nicht über sich selbst hinaus gehen. Er suche zuvörderst in sich, dem Selbstbe-

wusstwerdenden, was die Gesammtheit seiner Kräfte dafür hervorbringt. Ob die Vorstellungen von äusserlichen oder von geistig eigenen Wirkungen, wenn sie dem Bewusstseienden wie vorgehalten (objectiv) erscheinen, realistich oder nur ideistich abhangen, ist für das in sich arbeitende Denken und Wollen nicht zum voraus zu wissen nöthig. Der Begriff, ein umsichtiges Vergegenwärtigen dessen, was als wirklich denkbar (möglich) sey, ist dem Denkenden vorerst das Positive. Ideen = geistige Anschauungen und Einsichten, wiefern und warum etwas gut ist, wie anders unter andern Umständen es auch gut oder besser seyn könnte und wie es nach dem Zweck der Vollkommenheit (idealisch) gut und vortrefflich werden sollte, — Ideen sind das Comparative und Superlative, welches der sich selbst und seinen Wirkungskreis regulirende Menschengeist in sich in voller Klarheit der Ueberzeugung zu begreifen, mit voller, reiner Treue gegen sich selbst zu beschliessen vermag. Jeder soll das Gute, das er kann! Dies sey die Losung des das Aeussere zum voraus in seinem Innersten gestaltenden Wahrheit- und Weisheitfreundes!!

Wie Kant die Philosophie vornehmlich dadurch beleuchtet hat, dass er die Entstehung der Vorstellungen und was der Menschengeist selbst dabei thue, zerlegte und in helleres Licht stellte, so machte sich Hegels Geist vornehmlich „den Begriff" zum Betrachtungsgegenstand. Was er daran — mehr erst versucht, als vollendet — hat, bleibt gewiss eine noch fortdauernde Aufgabe; sie wird, vollständiger durchgearbeitet, nicht weniger folgenreich seyn, als die schon mehr berichtigte Kenntniss über die Vorstellungen.

Begriffe sind die schon ganz in den Geist wie einheimisch aufgenommene Gedankenbilder, während Vorstellungen aus der innern und äussern Wirklichkeit her zu bilden sind. Innerhalb seiner selbst bearbeitet der Geist durch die ihm sich aufdringende Erfahrungen aus der Wirklichkeit dazu veranlasst, zuvörderst nur Möglichkeiten. Er hat nur hypothetisch (ohne vorläufige Entschiedenheit über das Wirklichseyn) Gegenstände der Betrachtung sich vorzuhalten, welche entweder als schon verwirklicht ihm erscheinen oder wirklich seyn könnten, sollten und nicht sollten. Auf derglei-

chen Möglichkeiten, als Vorbilder des Wirklichen, richtet der Ideismus der Begriffsphilosophie, wenn er seinen Zweck, anderswoher ungestört, über das Denkbare durch Denken gewiss zu werden, getreu bleibt, seine volle, wissenschaftliche Aufmerksamkeit. Nachzuweisen, was bereits in der Wirklichkeit bestehe, ist seine eigentliche Aufgabe nicht. Er begreift wohl das Mögliche und die Mittel dafür leichter, wenn er, auch als umsichtiger Natur- und Menschenbeobachter, das Verwirklichte richtig kennt. Aber absichtlich beschränkt der Philosoph sein Betrachten auf das, was er versuchsweise und wie ein Problem in sich selbst gestaltet, auf das Begriffliche, worauf er seine Ideen ungehindert anwenden kann. (Ideen sind vergleichende und über das Verglichene sich erhebende Vernunfteinsichten, die irgend ein Besserwerden und das Gutseyn zum Ziel haben.)

Ueber das schon Verwirklichte sagte Hegels sehr ernste, wenn gleich sehr missverstandene, Ironie:

„Das Wirkliche ist das Vernünftige!“ Das ist: Das Wirkliche zeigt, bis wie weit bis jetzt Ihr es in der Verwirklichung der Ideen und Ideale gebracht habt. Vorwärts! Plus ultra, bis zu dem, was der sich selbst beurtheilenden Vernunft entspricht!

Hätten wir es irgendworin bereits weit genug gebracht, so würde der die möglich beste Realität wollende Ideismus mit viel froherer Gemüthlichkeit gerne ausrufen:

Das Vernünftige ist verwirklicht!

Ihr habt die begriffliche Möglichkeit nach Ideen und durch diese zur Wirklichkeit gebracht. Erhaltet, was im Geiste durch Begriffe und Ideen erhaltungswürdig gezeigt war.

Aber auch den Begriffs-Ideismus selbst, insofern er bis jezt verwirklicht erscheinen konnte, trifft jene feine Ironie. Das darin Verwirklichte ist für jezt auch nur soweit, als die (individualisirte) Vernünftigkeit des Tiefdenkens gereicht hat.

Der Zweck, das Bestreben, die Theorie des Begriffs und der Ideen ebenso und noch mehr aufzuhellen, als Kant,

Reinhold, Fichte u. a. in der Hinweisung, wie die Vorstellungen und wie sie richtig entstehen, dies geleistet haben, ist der aufmunterndsten Anerkennung werth.

Aber, um der dringend nöthigen Verbesserung willen, darf nicht verhehlt werden, dass das begonnene „Wissen über das Wissen“ an sich selbst noch viel zu fordern hat.

Kant, die dialektische Metaphysik durch Dialektik aufzulösen und als fruchtloses Gedankenspiel wegzuschaffen bemüht, war selbst in die dialektische Künstlichkeitssprache eingewöhnt. Die Verzauberung wurde durch Zauberformeln gebannt. Aber wozu soll diese Verdunklungssprache immer noch dunkler, mit nichterklärten, vieldeutigen, fremdbleibenden Zunftausdrücken überfüllt und unbegreiflicher werden?

Ein Erfolg davon, dass das Wissbare in schwankende, unbegreifliche Terminologien verhüllt wird, ist am Tage; der Unfug, dass die Gedankenlosesten sich einiger Duzende von subjectiv-objectiven Phrasen über Identitäten und Absolutheiten bemächtigen und als angebliche Schüler und Selbstbildner des „Begriffsideismus“ sich und ihre Lehrweise unerträglich machen. Woher anders kommt es, dass, wer verrückt, wer ekstatisch, wer über das Ueberseyende und Ueberschwängliche, wie wenn er in unvordenklicher Zeitlosigkeit bei dem blinden Ur- und Ungrund zu Rath gesessen hätte, sich ausspricht, für einen in der Tiefe und Höhe wohnenden Philosophen gilt, dagegen, wer verstanden wird, für einen Schwachkopf gehalten wird? dass aber ebendeswegen der in das Leben blickende Rathgeber als Geschäftsmann das Philosophiren dieser und jener Art von den höhern Unterrichtsanstalten unter verschiedenen Titeln (nur allzu weit) entfernt zu halten sucht? Was hilft es, wenn zwar das Abentheuerliche abgehalten, aber auch das Unentbehrliche der Philosophie, die Uebung des Wahrheitsinns, des Rechtsinns, der Beobachtungsgabe, der Beurtheilungskraft nicht nach deutlichen Regeln zur Entdeckung der Mittel für das Gewisswerden und das Abscheiden der Irrthümer, überhaupt sowohl als nach besonderen Fächern durch Beispiele aus dem Leben logikalisch vorgeübt wird? Dies bedarf der Jüngling, ehe er, mit sich selbst und seinen Gemüthskräften sonst noch grossentheils unbekannt, zu den

Specialstudien übergeht, ohne auch nur aus der allgemeinen Gelehrtensprache deutliche Begriffe von den Grundsätzen und Maximen mitzubringen, welche überall vorausgesetzt werden.

Christian Wolf begann, die Philosophie deutsch reden zu lehren; jezt mischt sie die bildervolle, in unbestimmte Vielredenheit zerfliessende Phantasiesprache, durch welche sich die Popularphilosophie vor Kant hörbar machte, mit dem aus den Scholastikern wieder erweckten Galimathias von Unverständlichkeiten in rauschende Wörterströme, aus denen kein bestimmter Gedanke oder Grund hervorgehoben werden kann. Man glättet wohl und befirnisst den Ausdruck; aber wie oft ist, nach dem Durchlesen seitenlanger Wendungen, der weisen Rede kurzer Sinn = Null.

Nicht aber blos die Darstellungsweise hindert den Hauptzweck, zu wissen, wie man des Wissbaren gewiss werde. Wahr ist's. Alles Philosophiren dreht sich um Begriffe. Diese stehen im Geiste selbst zwischen den von dem äussern und innern Factor gebildeten Vorstellungen und den von Vernunft- und Urtheilskraft erweckten Möglichkeits-Ideen. Aber wie sichert sich der Denker gegen das so leichte Ersinnen willkührlicher Begriffe? blendender Phantasiegestalten? Wo wird gelehrt und geübt, wie die Vorstellungen, diese Quellen der Begriffe, mit ihren in der Wirklichkeit für sich bestehenden Ursachen, mit den nur durch Experimentiren und blos in Wirkungen, nicht an sich erreichbaren Objecten zu vergleichen und dann so zu erschöpfen sind, damit sie ganz und ohne Beimischung in Begriffe gefasst werden, um nur die in dem Wirklichen Grund fassende Möglichkeiten der Betrachtung vorzuhalten. Hegel hat wohl eingesehen, dass es genau auf Regeln gebracht werden sollte: wie in den erscheinenden Wirkungen des eigenen Geistes und äusserer Ursachen, d. i. in den Phänomenen, der Schein von dem Seyenden zuverlässig zu scheiden sey. Aber wie sehr bedarf es die Phänomenologie, dass aus der Mischung von polemischen Gegensäzen und berichtigenden Versuchen erst noch das Denknothwendige in klare Säze und erläuternde Beispiele verwandelt seyn sollte. Wird nicht immer noch, wie beim ersten Suchen und Finden dies natürlich ist, auch die ganze Mühe

des Forschens neben den errungenen, nicht ganz bezwungenen, Resultaten den Lesern mit all' den dialektischen Umwegen und Wendungen so vorgehalten, wie wenn sie eben diese Mühe wieder selbst übernehmen müssten, weil der Lehrer den Besiz, welchen er hat, nur merken lässt und behauptet, statt ihn durch deutliche Beschreibung und Begründung ächt wissenschaftlich mitzutheilen. Die Lesewelt ist verwöhnt, sich durch eine rhetorische, poetische, hyperbolische Schreibart unterhalten zu lassen. Allzuviel hiervon wird auch in das eingemischt, was einfach, bestimmt, logikalisch als Belehrung oder als Denkaufgabe wirken sollte.

Man verhöhnt die Wolfische Definitionen, die Lehrart, welche bestimmt sich an das Gesetz gebunden hatte, bei jeder Behauptung selbst anzugeben, wie viel Gewicht sie jeder ihrer Bestrebungen zutraue, ob sie nur Beschreibung, nur Nebengedanke, nur ein geborgter Bedürfnisssaz, oder strenge Begriffsbestimmung oder Beweisführung seyn solle. Sie läugnete nicht, wofür sie gelten wolle. Jezt ist „Gott das Absolute und das Absolute ist Gott", wie wenn die Menschenkinder alle mit der Muttermilch ebendenselben und den möglichst richtigen Begriff der beiden Hauptworte: Gott und Absolut eingesogen haben müssten. „Alle Wahrheit ist in Gott!" Aber wie kann sie von dorther in uns seyn? Ein wahres Gottesbewusstseyn soll wie ein angebornes Fühlen oder Wissen geglaubt werden; und doch widerspricht der Eine dem Andern. Ist das Richtigwissen überhaupt mittheilbar wie Arzneigaben, oder wie Lebenspulver einzuflössen? Ueberall werden die Elementarbegriffe, wie etwas, wovon zu reden man sich schämen müsste, vorausgesezt. Alte Worte werden in neuen, unerklärten Bedeutungen eingeschoben, neue mit der möglichsten Vieldeutigkeit angewendet. Die Meister setzen sich auf Throne, höher als die Persischen Weisen und Richter zu Persepolis sie hatten, schaffen aber alle die Stufen weg, auf denen auch Andere sich ihnen nähern könnten. Emporkommen soll ohnehin keiner, wenn er nicht durch auffallende Behauptungen sich bemerklich macht, alles Frühere ausbeutet, aber nicht nennt, besonders die bezeichnendsten, treffend gewählten Worte und Säze der Vorgänger vergessen macht, damit immer nur er

weiter fortzuschreiten, Eigenthümliches, Ausschliessliches erwarten zu lassen, bestimmt und befähigt scheine. Wer das vielfache Gegebene nach seinen Gründen und Schwächen deutlich kennt, sichtet, beurtheilt, ergänzt, das Haltbare und Anwendbare klar macht und wirksam auf andere Kenntnissfächer und in's Leben überträgt, der gilt kaum für einen Handlanger, den die schnell aufschiessenden Genie's mit ein Paar Floskeln überbieten. Noch 1797 schrieb Fichte an Reinhold vertraulich von sich selbst und seinen Darstellungen der Wissenschaftslehre: „Ich halte sie für äusserst unvollkommen. Es sprühen Geistesfunken, das weiss ich wohl. Aber es ist nicht Eine Flamme!" (Leben II. 257.) Wie viel entschlossener hat indess jede alleinige Philosophie sich selbst zu sezen und Andere herabzusezen den Dictators-Ton gefunden. Und doch bewirkt dadurch der philosophische Egoismus nur dies, dass man der Philosophie immer mehr entbehren zu können annimmt, weil sie sich fast allein auf die unergründliche Frage zurückgezogen hat: wie sich Gott und die Natur zu einander verhalten? worauf, als unübertrefflich dunkel die Antwort folgt: Sie sind, was sie sind, im Absoluten! Und nun ist, was Philosophie leisten soll, vollendet, die nämliche Dialektik aber wird immer wieder von vorne angefangen. Das Endliche und Unendliche ist wie die ägyptische Schlangenhieroglyphe, die sich selbst in den Schwanz beisst.

Unstreitig ist meist dem Mangel an Methodologie, an übender Nachweisung, wodurch Begriffe und Ideen zu entdecken, zu prüfen und richtig mitzutheilen sind, die Schuld beizumessen, dass das, was Hegel beabsichtigte: hypothetisch denkbare Möglichkeiten, ungestört von der uns umgebenden verbesserlichen Wirklichkeit, im innersten Asyl des Geistes durch Ideen zu berichtigen, sofort in zwei äusserst entgegengesezte Extreme auslief. Aber die Extreme sollten nicht der Mitte als Verschuldung angerechnet werden! Wir müssen beide Extreme kurz betrachten.

Um gegen das Willkührliche in Begriffen und Ideen sich zu schützen, flüchtet der Eine Theil, welcher besonders

aus Gesezmännern besteht, denen die gesezten Geseze ohne weiteres das Recht sind, weil sie sich den Rechtsbegriff mehr aus dem jus, als aus dem rectum zu bilden pflegen, zu den Ueberlieferungen, um sie, wo möglich, wie ewige Gesezvorschriften geltend zu erhalten. Waren aber diese Traditionen nicht, auch wenn sie je übermenschlich d. i. infallibel gegeben gewesen wären, nicht wenigstens gewiss nur menschlich aufgefasst, verarbeitet, angewendet? Waren sie für ihre Zeit, wie sollen sie zum Voraus für jede Zeit Vorschrift seyn? Wo ist uns Menschen je eine Wahrheit rein und baar ohne eine Zeitumgebung erschienen? Wäre sie ohne diese ererbte Einkleidung glaublich geworden? Ist nicht eben deswegen jeder Einzelne denkfähig, damit er, das Möglichbeste der Andern benuzend, nicht in der Vielheit, nicht in der Gattung untergehe, vielmehr an seiner Selbstständigkeit, ohne Selbstsucht, fortbilde?

Das Schlimmste aber ist, dass in die besten jener Ueberlieferungen oft als wesentlich vieles zurückgetragen wird, woran damals nicht gedacht war. Zum Beispiel. Man weiss römische oder mittelalterliche Gesellschaftsgeseze aus den Zeitumständen zu erklären und man misst ihre Nothwendigkeit uud Anwendbarkeit nach damaligen sittlichen Begriffen und äussern Lebensverhältnissen. Aber einer neuen Gesezgebung über gerichtliche Ehescheidung soll (aus Eifer für die Christlichkeit) zum Grunde gelegt werden die Tradition, wie wenn Christus dort, wo er Beispiele genug gab, wie die geistigfreie Verfassug der Neumessianer nicht Gesezlosigkeit, aber reinere Selbstgesezgebung des Geistes bringen solle, alle Ehescheidung, ausser für den einzigen Fall der Hurerei, verboten hätte. Gefolgert wird, jede christliche Staatsgesellschaft dürfe also nur in äussersten Fällen gerichtliche Scheidung zulassen. Und doch spricht der Evangelientext Matth. 5, 31—32. und 19, 9. wenn er nur nach den nämlichen historischen Sinnerklärungsregeln, wie jede andere Gesezgebung, durchgedacht würde, nie von einem rechtlichen unpartheiischen, den Schaden der Verehelichten und Kinder möglichst ausgleichenden Aufheben des Ehevertrags. Denn die Zeit Jesu denkt und kennt keine gerichtliche Festsezung

über die Frage: Ist kirchlich politisches Zwingen zur Unauflöslichkeit dieser besonderen, delicatesten Art von Verträgen? oder vielmehr ein möglichst billiges Zulassen des minus malum der Auflösung auch dem Urchristenthum gemässer? Nur da Mose das Privatlosgeben der fast dienstbaren Frauen unter der Bedingung eines Entlassungsscheins den Männern seiner roheren Zeit noch zugelassen hatte, verlangt die Reingeistigkeit und die Menschenachtung des Stifters unserer messianisch religiöser Staats- und Kirchenvereine, dass auch Privatentlassung mit einem Lossagungszeugniss christlichen Ehemännern nicht mehr zugelassen werde, ausser dem Fall, wenn als Betrug gegen den Ehemann entdeckt werde, dass die Geehelichte schon vor dem Eingehen des neuen Vertrags durch Hurerei sich Andern hingegeben habe. An den Begriff von einer ganz andern (gerichtlich partheilosen) Art von Scheidung, durch welche das Leidenschaftliche und das Gemeinschädliche der Willkühr weit mehr vermieden werden kann, hat Jesus und das zuhörende Volk nicht gedacht. Und doch trauen philosophirende Gesezkenner der Vernünftigkeit so wenig eigne Kraft und zeitgemässe Anwendbarkeit zu, dass sie dieselbe durch Geseze binden wollen, an welche das Urchristenthum nicht gedacht hat. So streng diese ächte Religiosität das gotteswürdige Rechtwollen als die einzige Gottheitverehrung fordert, so offen für alle Fortbildung denkthätiger Ueberzeugungen überlässt diese Religion des freien Geistes die Frage: Worin besteht zu jeder Zeit das Rechte? der verständigen Urtheilskraft und Erwägung der Zeitverhältnisse.

Wie wichtig ist's demnach, dass die, welche ihr Philosophiren auf Begriffe und Ideen beschränken, die Begriffe nicht aus der Tradition von äusserst abweichenden Zeitverhältnissen schöpfen und dann, um strenggläubig zu sein, das Strengste, was sie meinen, in die Tradition zurücktragen zu dürfen glauben! Wie nöthig wäre dagegen statt eines mit den Personen wechselnden Ueberschäzens oder Verdächtigens der erst nur begonnenen Verbesserungen der philosophischen Begriffstheorie eine durchgeführte, durch Exempel warnende Hermeneutica Iuris und die Erweckung der historischen Urtheilskraft überhaupt, welche durch die Angewöhnung an

willkührlich abstrahirte Begriffe in manchen übrigens sehr Befähigten sehr zu leiden scheint.

Dies geht so weit, dass die Ingeniösesten auf diesem Extrem aus alterthümlichen Stellen gerade das Gegentheil von dem, was sie sagen, wie urchristlich denen Zeitgenossen aufnöthigen, welche nach dem missverstandenen argumentum a tuto[1]), um zuverlässig christlich zu seyn, eine ängstliche Ascetik für sicherer halten und nicht einmal einem Jakobus (1, 25.) glauben, dass man in das Urchristenthum als in ein „Gesez

1) Die erste Vorfrage bei diesem „Wählenwollen des Sichersten“ sollte diese seyn: Ist es denn nicht eben so unzulässig, zuviel, als zu wenig zu glauben? Ehre ich den, welchem Ehre gebührt, wenn ich ihm zuschreibe, was ihm nicht zukommt? — Die Wurzel des Irrthums aber liegt in der Meinung: Wer nur irgend zum Glauben (zum Wahrachten aus Vertrauen auf Andere) geneigt ist, in dem ist eine nachgiebigere, eine tractablere Gesinnung, als in dem, welcher überall nach dem Warum? nach der ratio sufficiens fragt. Sicherer also ist's, jeden seiner alten Glaubensgewöhnung zurückzugeben. — Für alle Partheien ist das Unbequemste, das Unwillkommenste, immer sich nach dem morosen Warum fragen zu lassen! Dies mag denn wohl so seyn! Der immer mehr populär werdende Rationalismus kann ein ungebetener Gast seyn, der von dem einen Grundwissenwollen leicht auch noch auf ein anderes übergeht. Er hat aber auch sein Gutes. Wenn er erst durch Grundwissen gewonnen ist, so ist auf ihn zu rechnen. Nur wo Selbstüberzeugung ist, wird Ueberzeugungstreue möglich. Traut man denen, die nur aus Vertrauen auf Andere glauben, bleibendes Nachgiebigseyn zu; wer sichert Euch, dass die, denen sie blind zu glauben pflegen, meist nur für Euch, nicht bald blos für sich selbst die Heerdeführer zu seyn Lust haben? Je mehr Ludovicus pius seinen schönen Beinamen verdienen wollte, desto mehr ward er von allen Seiten beunruhigt. Die, welche nur Glauben an sich einüben, glauben selbst nie, dass ihnen genug geglaubt und genug nachgegeben werde.

der Freiheit" d. i. der nur aus selbstthätigen Einsichten entstehenden Freiwilligkeit, tiefer hineinschauen solle.

Wir dürfen nichts, ohne wenigstens auf Ein Beispiel hinzuweisen, behaupten! Jesus spricht bei Matth. 5, 33—37 zum Volk, nicht für obrigkeitliche Mittel und Zwecke. Er misbilligt die Unsitte, dass man im täglichen Leben Schwüre beifügte. Die sofort angegebene Formeln zeigen dies: sie waren offenbar keine gerichtliche. Aber Leichtsinn und Prahlerei lag (und liegt) in der Angewöhnung, das blosse Wort wie ein Nichts herabzuwürdigen und deswegen die (oft absurdesten Schwüre und Flüche daran zu hängen. Der wahrheitliebende Christ — so sagt, um wahrer Geisteserhebung willen, unser Christus als Logos, — der würdige Christ soll sein Wort respectabel machen, so dass die kurze Sylbe seines Bejahens oder Verneinens über all' jene Alltagsschwüre Credit hat und keiner solchen abgeschmackten Zusäze bedarf. „Er soll durchaus (ὅλως) nicht schwören!" Es versteht sich: durchaus nicht schwören, wie man nach den aus dem gemeinen Leben angegebenen Beispielen im Verkehr zu thun pflegte.

Nicht hineintragen dürfen wir dagegen die für uns jezt interessante Frage: Ob und wie die von Vernunft, Verstand und Erfahrung geleitete Obrigkeit Eide (feierlich religiöse Aussprüche motivirter Besonnenheit) wollen solle oder nicht? Daran war dort kein Gedanke. Mit Feierlichkeit eindringlicher gemachte Aussprüche werden (Hebr. 3, 11. 7, 20. 21.) selbst der Gottheit zugeschrieben. Unter Menschen ist (wenn nach Vernunftbegriffen und nicht nach blossem Gerichtsschlendrian angewendet) religiöse Feierlichkeit ein wichtiges Mittel, um zu Erweckung der nöthigen Besonnenheit Zeit und Muth zu gewinnen.

Gesezt jedoch, dass Jesu Worte sich auf gerichtliche Schwüre bezogen hätten, würde der Christ sagen müssen: Dachte er an Eide vor der Obrigkeit und sprach er doch: Ihr sollt durchaus (ὅλως vergl. 1. Kor. 5, 1. 6, 7. 15, 19.) nicht schwören! so ist sein Wort ein allgemeines Verbot. Gerade umgekehrt aber findet ein an die Begriffsphilosophie, jedoch offenbar nicht genug an das Vermeiden willkührlicher Begriffe, gewöhnter juristischer Philosoph das directe Gegen-

theil. Das Resultat eines langen, dialektischen Hin- und Herwendens ist: dass durch dasselbe Wort Christi — „dem Menschen der Eid nicht allein erlaubt, sondern sogar zur Pflicht gemacht werde.“

Statt der Worte: Ihr sollt durchaus nicht schwören! wäre der ächte Sinn und Begriff: Ihr sollt, um Gott zu ehren, jedes Wort wie einen Eid aussprechen. Wer sich über dieses Extrem wundert, lese in K. Fr. Göschel's theologisch-juristischen Studien (Berlin 1837) über den Eid eine von S. 108 bis 135 durchgeführte Deduction, wie wenn nur der Eid ohne Glauben und Gebet von Jesus verboten sey, wohl aber als Zeichen der Gottesverehrung das Eideschwören sogar häufig seyn solle. Der Verf. nennt seine Methode, dergleichen Begriffe zu bilden, S. 133 Erklärung des unerschöpflichen Textes. Unerschöpflich wird freilich jede noch so bestimmt gegebene Ueberlieferung, wenn sie auch auf alles Uebrige, woran der Redende nicht gedacht zu haben zeigt, in's Unendliche aus- und umgedeutet wird.

So lange die Begriffsphilosophie noch nicht gegen dergleichen willkührliche Begriffsbildungen sich durch Entwickelung der Grundregeln besser sichert, wird das angeführte nicht das einzige Beispiel bleiben, was alles auf dem traditionellen Extrem möglich werde, wenn populär gedachte und gesagte Stellen wie actenmässig durchgeführte Referate behandelt werden. Und doch ist gerade dies das Eigenthümliche des Urchristenthums, dass es überall nicht auf grübelnde Speculationen über das Wesen und die Wirkungsart der Gottheit, nicht auf Lehrmeinungen (Dogmen) über das Uebermenschliche baute, vielmehr das Populäre populär, die allgemeinsten Gemüthsbedürfnisse auf die damals allgemein verständliche Weise, in's Licht stellte. Das Urchristenthum Jesu, wie es uns die so unkünstlichen, fragmentarischen Evangelien, diese Rückerinnerungen (Apomnemoneumata) an den persönlich, historisch, so schnell vorübergehend Wirksamen, fast gleichzeitig aufbewahren, ist nicht für die, welche ausrufen: Wozu die Religion, wenn sie uns nicht über das Menschliche hinaus Geheimnisse offenbart? wenn sie nicht uns, die Philosophen, die Theosophen, die Theologen,

als die dazwischen sich einschiebende Offenbarer dessen, was dort gewiss nicht offenbar vorliegt, unentbehrlich macht? Das Urchristenthum als eine mysteriöse, nicht als eine populäre Gottesgabe in der Selbsterziehung des Menschengeschlechts auszulegen, ist der sich selbst verstehenden Wissenschaftlichkeit überhaupt, besonders aber einer in's Klare durchgebildeten Begriffsphilosophie direct entgegen.

Einige andere verliefen sich, um eben dieser populären Ueberlieferungen willen und weil die in der Mitte stehende Begriffstheorie des Ausbildens und für vielseitigere Anwendung des Verständlichwerdens noch sehr bedarf, auf das ganz entgegengesetzte Extrem. Das Zuwenigglauben ist noch viel leichter als das Zuvielwissenwollen. Wer sich nicht im Betrachten des Vielseitigen in der innern uud äussern Erfahrung ebenso sehr wie im Zurückführen des Vielen auf abstracte Einheit übt, wer blos in Abstractionen und im Generalisiren lebt, verliert leicht den historischen Sinn für die individuelle, concrete Wirklichkeiten und deren immer sehr zusammengesetzte Causalitäten. Er findet es viel leichter und bequemer, alles generisch zusammenzufassen, als im Einzelnen das Universelle, aber auch seine individualisirende Zuthaten zu beobachten. Er meint geistig zu denken, nicht wenn er jeden Geist in seiner Selbstständigkeit studirt, sondern die Geister in eine Allheit zusammenzudenken versucht, die ihrer selbst durch allmähliches Betrachten all' ihrer möglichen Wirksamkeiten bewusst werden müsse.

Weil jeder Selbstbewusste auch das individuelle Seyn des Ich nur aus Wirkungen, nicht so wie es an und für sich ist, kennen kann und weil man sich doch an die phantasierenden Versuche gewöhnt hat, auch die für sich bestehenden Wirklichkeiten, gleich unsern Gedanken und Entschlüssen, in ein einziges Absolutseyendes[2]) zu vereinen, so wagt in Eini-

2) Das All der Wirklichkeiten ist freilich nur Eines. Nichts ist ausser demselben. Das Seyn ist ein in allem Seyenden

gen das Ich (welches vielmehr sich selbst absolut, das ist, allein von seiner Selbstbetrachtung abhängig machen sollte) den salto mortale, gerade sein eigenthümliches Seyn aufzugeben und dagegen zu versuchen, wie es sich, das Denkendwollende, nur als einen Gedanken des Absolutseyenden zu denken vermöge.

Auch der sonderbarste Denkversuch ist nicht zu hindern. Er vergeht, wenn er unrichtig ist, nur dann, wenn er nach allen Richtungen durchgedacht ist und doch unhaltbar erfunden wird. Alles Dafür und Dawider denkbar zu machen, muss zugegeben werden, weil der Irrthum, nur wenn er auf's äusserste durchgeführt ist, als erschöpft zu erkennen ist, so lange aber, als er wie ein heimliches Gespenst umgeht, immer wieder aus einer halbdunkeln Ecke hervorwinkt.

Freilich sollten dann auch die Philosophirenden den grossen Unterschied wohlbemerklich machen, ob sie einen Begriff zu verneinen Grund wissen, oder ob sie nur die Nothwendigkeit, dass er auf einer Wirklichkeit feststehe, nicht nachzuweisen vermögen. Die Hass erregenden Ausdrücke: Er läugnet Gott und Unsterblichkeit! Er täuscht, betrügt, belügt sich und Andere! sollen und müssen ohnehin endlich aus der Sprache derer verschwinden, die nicht wie Denuncianten vor einem Criminalgericht, vielmehr wie Mitarbeiter in der Wahrheitforschung vor dem Tribunal des Verstandes stehen wollen. Ein Läugner und Lügner ist nur, wer das Bessererkannte als das Schlechtere (das κρειττον als ἠττον) darzustellen liebt. Läugnen ist ganz etwas anderes, als das Nichtbewiesene für nichtbewiesen zu erklären. Beweisen heisst, die Nothwendigkeit des Behaupteten zeigen. Wenn nach einer aus Gründen gewählten Denkmethode dies von einer Denkaufgabe nicht gezeigt

gleicher Zustand. Aber die Wirklichkeiten sind nicht Einerlei. Jede ist individuell. Das Zusammenfassen des Vielen in Gattungen ist nur Verstandessache, eine Nothhülfe für unsere von Einem zum Andern allmählig sich bewegende (discursive) Fassungskraft. Die Einheiten sind. Sie als ein All zusammen zu fassen ist Gedanke.

werden kann, so folgt daraus noch kein Verneinen. Wäre nicht das Wegeilen über das Logikalische modisch geworden, so wäre das Extrem und der Verdächtigungslärm leicht zu verhüten gewesen.

Wenn es immer mehr anerkannt seyn wird, dass alles Wesentliche, alles in seiner Kraft Begründete nothwendig bestehe, dass überhaupt das Entstehen ein Begriff ohne alle Erfahrung ist und vom Werden nur als vom Wechseln der Verhältnisse des Seyenden zu sprechen ist, alsdann wird ohnehin das unbeantwortliche Fragen: Auf welche Weise die Geister sind und fortdauern, aufhören und der Gewissheit, dass sie ewig sind, weichen.

Da aber allzulange die populäre Einbildungskraft das unbekannte Wie der Fortdauer des Ich (des individuellen Geistes), von welchem doch all' unser discursives Denken ausgehen muss, in allzusinnliche Einkleidungen gehüllt hat und die Meinungsgewalt oft die Einkleidung, statt des Wesentlichen, zu glauben (oder zu erheucheln?) fordert, so ist es wenigstens sehr begreiflich, warum Einige mit mehr Heftigkeit, als den Denkgeübten wohl ansteht, das Nichterwiesene wie unglaublich, wie einen „blossen Begriff" darzustellen versuchten, den sie der Undenkbarkeit zu überweisen vermöchten.

Dass der sich klar gewordene Geist wegen seiner jezt bestehenden Einsicht und wegen der Kraft sich nach seinen Einsichten selbstzubestimmen, nicht aber deswegen, weil ihm seine Fortdauer gewiss zu machen sei, zur Rechtschaffenheit fest entschlossen seyn soll, ist für alle, die sich selbst verstehen, anerkennbar. Diese einzig wahre, uneigennüzige Rechtschaffenheit behaupten Alle. Abhängig von der mehr oder minder gewissen Fortdauer des geistigen Selbstbestehens sollte also das Wesentliche nie gemacht werden. Wer Lust hätte, ein Schurke zu seyn, sobald ihm die Nichtfortdauer seiner Geistigkeit erwiesen werden könnte, der steht noch nicht einmal im Vorhof der Geistesrechtschaffenheit und Christlichkeit. Der grösste Fehler ist, dass auf das Nichterwiesene das Nothwendige gebaut zu werden pflegt und dass daher das Ansichwahre aufgegeben wird, weil ein übel berathener Glaubens-

zwang es von dem Wenigerentschiedenen abhängig gemacht hat.

Das Hyperphysische, was in's Uebermenschliche hinausgeht, ist und kommt, ohne dass wir es behaupten oder beweisen. Was ist nöthiger, als dass wir alles Wissen oder Zweifeln darüber von dem abscheiden und fern halten sollten, wofür wir uns für und aus uns selbst, auf so lange, als wir sind, fest zu entschliessen haben, wenn je unser Wollen mit dem Richtigdenken in derjenigen Harmonie stehen soll, ohne welche keinem Achtung für sich selbst und innige Selbstbefriedigung möglich ist.

Selbst die, welche nur, wenn die Fortdauer ihnen erwiesen würde, rechtschaffen seyn wollen, wissen wenigstens, dass das Aufhören des Bewusstgewordenen noch weniger erweislich ist. Und versuchte man es nur einmal, den Menschen auf das, was er in sich selbst ist und nicht wegwerfen kann, auf das innigste Bewustseyn, dass er nur das Rechtwollen hochachten und nur durch die Harmonie zwischen seinem Wollen und Wissen sich wohlbefinden könnte, von der ersten Kindheit an ebenso aufmerksam zu machen, als man ihn indess von unstäten Traditionen über das Uebermenschliche abhängig zu machen versuchte und für das Besserwerden in so vielen Jahrhunderten so wenig gewann! Gewiss würde, weil der Menschengeist sich selbst nicht verlieren kann, der mit der Christusreligion Jesu gleichartige gute Saame weit sicherer in eigene gute Früchte emporstreben, als der, welcher unter den Dornen der Spitzfindigkeiten als der unentbehrlichen Glaubensmittel aufwachsen soll.

Auch bei dem Meditiren über eine übermenschliche Geisterwelt, besonders über den Superlativ in derselben und wie wir von dem Wirklichseyn eines vollkommnen Geistes uns wirklich überzeugen können, beweisen Manche, welche die Methode der Begriffsphilosophie aufs schärfste anwenden zu können sich beredeten, am meisten, dass sie in derselben sich mehr übereilend, als consequent bewegten. Wenn sich eine Philosophie, als Ideismus, zum voraus, um in verengter Sphäre das Einfache auf das Einfachste zu betrachten, absichtlich und methodisch darauf beschränkt, von Begriffen

zu beginnen und darauf **Ideen** anzuwenden (z. B. ohne alles vorläufige Fragen nach Raum und Zeit das zu einem Dreieck Unentbehrliche geistig anzuschauen und dadurch einzusehen, was immer da seyn müsse, so oft ein Triangel da sey, wenn gleich das Unbestimmte der Ausdehnung und der Richtung der drei Linien unendlich viele Triangel denken lässt), so ist natürlich nie durch den Begriff selbst das Wirklichseyn des Begriffenen bewiesen. Denn eben deswegen wählt diese Philosophie die Methode, vom Begriff (dem conceptus eines möglichen Seyns) auszugehen, damit sie vorerst vom Betrachten des Seyenden (der Physis) nicht abhange, sondern sogleich sich in das **Meta**-physische verseze, also rein durch Abstractionen philosophire. Keineswegs aber verschliesst sich hierdurch diese Philosophie das Uebergehen vom Möglichen-Denkbaren, auf das Seyende. Der Denkend-Wollende lebt zwar im Begriff von Denken und Wollen. Er ist, indem er denkt und will. Aber der Begriff giebt ihm nicht sein Wirklichseyn. Dieser sein Begriff ist vielmehr die unmittelbare Anschauung seines Seyns, und zwar nicht des Seyns überhaupt. Vielmehr ist der Begriff nur ein Gewissseyn von eben dieser einen besondern Weise zu seyn, wie sie im Denken und Wollen, und bestimmter in dem Menschlichen, nur discursiven, Denken und in einem nur sich selbst bestimmenden Wollen besteht. Nur weil das Wissen unmittelbar auch den Begriff dieser besondern Art zu seyn bewirkt, ist in diesem Begriff des Ich Seyn und Begriff unzertrennlich, jenes jedoch nur eine Unterart des Seyns.

Denkt nun der vom Begriff aus Philosophirende einen alles Vollkommene in sich vereinigenden Geist, so ist sogleich durch diesen Begriff gedacht, dass, **wenn** (!) ein so wahrhaft vollkommner Geist wirklich ist, auch dieses sein Wirklichseyn ein wahrhaft vollkommentliches Seyn (ein perfecto modo esse) seyn müsse. In dem Inbegriff des Vollkommnen ist auch eingeschlossen, dass sein Zustand nicht ein unvollkommner seyn kann. **Wenn er gedacht wird**, muss der Begriff als Ideal (als Vorbild aller Vollkommenheit) gedacht werden. **Wenn er ist**, muss auch die Art seines Seyns eine vollkommne seyn. Aber sie wäre gewiss nicht eine vollkommne,

wenn wir, die Nichtvollkommnen sie, wie an sich sie seyn muss, denken und beschreiben könnten.

Nur dass wir, was schon wir als ein Nichtvollkommnes erkennen, nicht in den Begriff des Vollkommenseyenden übertragen, ist unsere Denkaufgabe. Der sich selbst kennende Philosoph sagt sich daher zum Beispiel dies mit Entschiedenheit: Wenn der superlative Geist ist, so kann sein Wissen nicht das Resultat eines discursiven (von Betrachtung zur Betrachtung, von Schluss zu Schluss fortrückenden) Denkens, es muss vielmehr ein unmittelbares Wissen seyn; ungeachtet das menschliche Ich kein Wissen ohne das Mittel des Betrachtens als wirklich in seiner Gewalt hat. Ebenso kann, wenn ein Geist im Superlativ existirt. sein Wollen nicht in einem denkenden Wählen zwischen Gut und Böse, zwischen Unvollkommnem und Vollkommenheit bestehen. All' das Reden von unvordenklichen Rathschlüssen Gottes konnte nur aus den unzulässigsten Vermenschlichungen entstehen! Ach wie viele Zeit, wie viele anderswohin anwendbare Denkkraft ist an dieses Uebersteigen in das Uebermenschliche streitsüchtig verschwendet worden!! Kurz: der vollkommene Geist, wenn er ist, ist nur dann der lebendige Gott, wenn sein vollkommenes Wirklichseyn im eigentlichsten Sinn gut, eine Harmonie des besten Wissens und Wollens, eine von keiner Art von Berathung abhängige, vollendet dauernde, wesentlich nothwendige Willigkeit für das Gute ist. Aber auf die Frage: wie das Wirklichseyn dieses vollkommnen Geisteswesens zu beschreiben sey, hat sich der begriffliche Ideismus in seiner nur auf das Innere sich beschränkenden Denkweise folgerichtig gar nicht einzulassen.

Auf gleiche Weise kann die Begriffsphilosophie den Begriff Gottheit durch Ideen von manchen Fehlbegriffen reinigen, wodurch sehr crasse Unvollkommenheiten in denselben eingeschoben zu werden pflegen, weil sie bei dem Menschengeist als Nachhülfen für seine Schwächen, als nur relative Vollkommenheiten, anzusehen sind. Immer aber wird der Begriffsphilosophie etwas, was sie weder verspricht noch will, zugemuthet, wenn man ihr darüber Vorwürfe macht, dass sie (als solche) ein dem Begriff entsprechendes Wirklichseyn

des vollkommnen Geistes nicht (durch Beweisgründe oder Nachweisungen) unläugbar machen sollte.

Dagegen miskennt die Methode der Begriffsphilosophie niemand mehr, als wer sich selbst zu ihr bekennt und doch daraus, dass der Begriff das Wirklichseyn nicht und nie beweist, die Folgerung zieht, wie wenn dieses Philosophiren zu einem Verneinen des Seyns der Gottheit berechtige oder gegen dasselbe negativ sich verhalte.

Die Begriffsphilosophie thut, was ihres Amts ist. Sie reinigt einen in seiner Art einzigen Begriff, welcher deswegen immer als das höchste Ideal von jedem so hoch, als er nach seiner Denkkraft und Kraftübung kann, zu beachten ist. Eben dieses Ideal macht die selbstsüchtige Meinungsgewalt nur dadurch unglaublich, dass sie Unglaublichkeiten hineinzwingen will und als das Unentbehrliche aufzunöthigen sich anmasst. Gerade dadurch, dass man doch über die Gründe unserer Anerkennung der Wirklichkeit des Ideals immerfort streitet, dafür mit allen Geistesvermögen der Reihe nach noch Versuche macht, und dennoch auf dieses Wirklichseyn das baut, was wir vielmehr in uns selbst begründen können und sollen, wird die Gottheitslehre sowohl für den Zweck des Urchristenthums als alles ächten Philosophirens, für den Zweck, dem Ideal des wahrhaftseyenden Guten ähnlich zu werden, für den Zweck, in welchem Plato und der Zöllner, Matthäus (5, 48) Eines sind, nur allzu unwirksam gemaeht.

Meist fällt wohl die Schuld, dass Begriffsphilosophen aus dem Mangel eines begrifflichen Beweises für die Wirklichkeit des Begriffenen auf ein Verneinen des Begriffs überzuschreiten wie Philosophie darstellten. Es fällt auf diejenige, welche sich als Theologen oder sogar als Theosophen verehren lassen und doch das Ideal der Gottheit durch Verähnlichung mit menschlichen Schwächen und sogar mit Leidenschaften (durch Anthropomorphismen und Anthropopathismen) entstellen, dergleichen Dogmatiken aber weit mehr als die überall nothwendige Pflichtenlehren betreiben, weil ein Gedankenspiel in jenen Muthmassungen unterhaltend seyn kann, an das hingegen, was man selbst seyn sollte, erinnert zu werden, unhöflich

erscheint und sogar schlummernde Gewissen beunruhigen könnte.

Hätten dann aber doch nicht die eilfertigen Verbesserer den höchsten aller Begriffe und das Fragen nach den Gründen, wodurch der Menschengeist dessen Wirklichseyn anzuerkennen vermöge, viel besser von einander scheiden sollen? Das Wichtigste ist, dass wir uns das Ideal um der Verähnlichung willen und als unbestechlichen Richter gegenüberstellen. Nur um so achtsamer aber haben die Berichtiger das Ideal der Gottheit von neuplatonisch-mystischen, Augustinischen und Anshelmischen Vermenschlichungen frei zu erhalten. Es war und ist nicht philosophisch, aus den Mängeln in den Beweisführungen für unsere Ueberzeugung von dem Wirklichseyn des Ideals ein Verneinen desselben abzuleiten. Es ist ein Misskennen der von ihnen selbst angenommenen Methode, dass sie gegen dieselbe einen Verdacht der Irreligiosität herbeiziehen, da ihre Philosophie, ihrer Natur nach, jeden Begriff, ohne Rücksicht auf das Wirklichseyn, vorerst nur hypothetisch zu betrachten hat.

Nur allzu leicht lässt man sich auch in neuester Zeit auf Fragen ein, die vielmehr gar nicht gemacht werden sollten. Zum Beispiel: So lange wir bei dem Begriff Persönlichkeit Beschränkung denken, so sollte im Denken an den vollkommnen Geist weder von Persönlichkeit noch von Nichtpersönlichkeit die Rede seyn. Das vollkommentliche Wirklichseyn ist eine Weise zu seyn, für welche unsere Erkenntnissart kein Beispiel hat. Weder das Eine noch das Andere also ist von ihm auszusprechen, damit ein höheres Drittes stattfinde; immer aber so, dass das Höchste, was wir kennen, die Geistigkeit, das bleibe, was wir als die letzte Stufe ansehen, auf welcher wir dem Unbeschreiblichen möglichst nahe kommen. Ist es also nicht besser, wenn wir weder von Persönlichkeit, noch von Nichtpersönlichkeit des Unendlichen sprechen, weil desto gewisser ein höheres Drittes, unbeschränkte Geistigkeit, vorauszusezen ist. „Ihr sollt Euch kein Bild von Jehova machen.“ Auch ein Gedankenbild ist immer ein Beschränken. Das Vollkommene ist zu denken, nicht in Vorstellung zu verwandeln. Nur wenn Unwürdiges

in einem Begriff mitgedacht werden müsste, oder wenn unser uneigennüziges Rechtwollen von dem Glauben an das Wirklichseyn und Wirken einer höchsten Macht abhängig gemacht werden sollte, verhindern wir selbst die feste Anerkennung des Wahren.

Die geistige Rechtschaffenheit nämlich, durch welche der „Vater", der nicht mehr sinaitisch gebietende, der die Menschen als seine Kinder zu einer selbstgewollten Gemüthsumstimmung (Metanoia) erziehende, ohne die Dogmatik von Garizim oder Jerusalem, zu verehren ist, soll nicht erst aus dem Gottheitsideal entstehen; sie muss eben dieser geistigen Verehrung vorausgehen! Wo es Ernst ist, wo ein gemüthvolles Besserwerden redlich bezweckt wird, da tritt die philosophirende, wie die unkünstliche praktische Vernunft durchaus in einen der Abhängigkeit von Dogmatik und Hyperphysik entgegengesezten Vorrang. Sie freut sich der Einsicht in das Rechte und Gute, die, auch wenn sie von Andern kommt, nur durch ihre Selbstüberzeugung ihr eigen wird. Sie freut sich der dreifach bewussten innern Kraft: Ich kann Gutes, also soll, also will ich es!!

Wer dann auf diesem Standpunct aus eigner unabhängiger Einsicht und Selbstbestimmung lebt, der frägt nicht mehr, ob ihm das Glauben an Gottes Seyn durch irgend einen nöthigenden Beweis vorgehalten werde. Jezt wünscht, jezt sucht er es. Jezt weiss er zum voraus, wodurch er mit allem Guten und mit dem Besten in der Geisterwelt in Eintracht stehe, ohne sich zur muthmasslichen Bevölkerung derselben Analogieen und Personificationen zu erlauben. Er zweifelt nicht an dem Uebermenschlichen, gerade weil er nichts darauf bauen zu müssen voraussezt, weil er nicht mehr das Allgemeinnothwendige des Gottähnlichwerdens, von dem was zu denken das schwierigste ist, von dem Denken über das Wesen Gottes abhängig macht.

Dass Nichtvollkommne das Vollkommenseyn nie vollkommen richtig denken, ist zum voraus gewiss. Ein vollkommen-Seyendes wäre nicht, wenn wir es auszumessen vermöchten. Aber der verkehrteste Abweg ist's, nöthigende Beweisgründe von der Wirklichkeit des göttlichen Ideals deswegen zu ver-

langen, um sich dadurch zum Rechtwollen nöthigen zu lassen: Oder ist es denn ein Rechtwollen, wie es seyn soll, wenn dabei die Lust zur Sünde im Hinterhalt liegt, welche heimlich murmelt: Wenn doch nur der Gott gewiss nicht wäre! Könnte mir doch irgend ein Philosophiren aus dem Bezweifeln ein zuverlässiges Verneinen hervorzaubern!

Ganz etwas anderes ist's, wenn auf dem dogmatischen Standpunct der Selbstsüchtige mit dem Gedanken hintritt: Ich will doch sehen, ob mir der Gott so zwingend demonstrirt werden kann, dass ich mich (aus Angst und Hoffnung) nach seinem Willen fügen muss! oder — wenn der in Selbstachtung zur Selbstliebe Erzogene im Ueberblick seiner Pflichten und selbstständiger Vorsäze auch zu dem höchsten Denkbaren mit unaussprechlichen Empfindungen sich erhebt: Du bist, was für mein Wollen das Erhabenste und Erhebendste ist. Wohl mir, dass ich deiner Huld gegen dieses Wollen ohne Umwege gewiss seyn kann!

Je lebendiger man sich dieses Ideal vorhält, desto weniger bedarf der Gottandächtige der Personificationen, durch welche die Einbildungskraft das Uebermenschlichwahre doch ebenso wenig erreicht, als sie uns einen sechsten Sinn oder ein Erkenntnissvermögen ohne Raum und Zeit geben kann.

Indess sind die angedeuteten beiden Extreme da. Wie ist Verwirrung zu verhüten? Sie haben Aufsehen gemacht, weil ohne Lärmmachen man in dieser überspannten, zerstreuungssüchtigen Zeit nicht gehört wird. Die Berichtigungen derselben, die aus theoretischer Verbesserung der dialektischen Methode dieses Ideismus selbst kommen müssten, werden erst klar werden, wenn die Begriffstheorie vollendeter seyn und, zum Wissen genauer vorbereitend, zeigen wird, wie die Begriffe mit Zuverlässigkeit aus dem Bewusstwerden über innere und äussere Erfahrung auf der Stufenleiter von Wahrscheinlichkeiten bis zur Gewissheit aufzustellen sind; wozu die Verbindung der Ontologie mit der Logik noch bei weitem nicht hinreicht. Diese Selbstverbesserung des begrifflichen Ideismus aber darf, wenn sie das Extravangante in sich selbst berich-

tigen soll, nicht in Eile durch aufgedrungene Rücksichten für das Hergebrachte, wie gewöhnlich, beengt werden. Zur Freimüthigkeit und Offenkundigkeit, zum vollen Gebrauch ihrer Kräfte muss sie vielmehr ermuntert werden, wenn nicht der Volksverstand soweit voreilen soll, dass zum Voraus gar nichts, oder das Gegentheil von dem geglaubt wird, was man vom Katheder und von den Kanzeln nur, weil es vorgeschrieben ist, hören zu müssen voraussetzt.

Die Extreme erwecken allerdings Bedenklichkeiten, aus Störungen des Volksglaubens. Die Bevormundschafter meinen schon die Gelegenheit zu ersehen, um die Gängelbande straffer anzuziehen. Aber was hätte es helfen können, wenn als souveraines Mittel gegen das französische Revolutioniren Kaiser Paul einst selbst das Lesenlernen nach Sibirien verwiesen hätte? Die Staatsbedürfnisse mindern sich nicht. Der Verkehr für alle Arten von Industrie muss vor allem befördert werden. Tausende sagen sich bereits auf Dampfschiffen und Eisenbahnen tagtäglich, Mund gegen Mund, Aug' gegen Aug', was sie in Jahren nicht gelesen, nicht geschrieben hätten. Peel, wenn er im Parlament zu London sich erklären soll, erinnert sich selbst daran, dass man seine Worte nach sechs Wochen am Indus höre. Und wo jenseits und diesseits der Vogesen immer allgemeiner das grosse Wort erschallt, dass die Verfassung „Wahrheit" werden solle, schlägt Niemand erst im erneuerten Dictionaire der Akademie nach, ob das Wort Wahrheit im antiken oder im modernen Sprachgebrauch zu nehmen sey. In den schönsten Adressen und Berichten hat die Noth auch, was zwischen den Linien nicht steht, lesen gelehrt.

Denk- und Lehrfreiheit bedarf doch Niemand mehr als die Staatsregierungen. Was könnten sie im Nothfall zur Selbsterhaltung wirken, wenn sie nur für sich selbst, nur Knechte des Augenblicks, nur Heuchler vorbereitet hätten, oder Arbeiter, in denen kein selbstüberzeugter Rechtssinn gebildet wäre, vorfänden? Was im Denkleben wahr sey und bleibe, kann der Mächtigste nicht vorschreiben. Woher ward denn ihm selbst seine Aufklärung? Er selbst weiss das Bessere

nur, wenn schon bei seiner Erziehung die vormaligen Grenzsperren des Schlechteren gehoben waren.

Man will, sagt man, nur das Bestehen des Glaubens, der Kirchen, die nun einmal stabil sind, nebst der demüthigen Unterwerfung unter die anererbten Autoritäten, als unter die Hand Gottes. Wohl! Aber ein Hauptirrthum ist's, wie wenn Kirchen durch Lehrmeinungsvorschriften beständen. Hätte die Union gedeihen können, wenn die Symbole nicht von Allen neu geprüft und verbessert hätten werden dürfen? Wird je eine Annäherung der Kirchen denkbar seyn, wenn nicht die streitig bleibenden Dogmen, wie Faschinen, in die Kluft geworfen werden, wegen welcher Diese und Jene nicht zusammenkommen können.

Man mahnt noch mit Rechtsschein an das, was der Staat an die Kirchen zu fordern und wie jede Kirche von dem Staat einen Rechtsschuz zu verlangen habe, für die Verträge durch welche die Vor- und Nachwelt zum ewigen Festhalten ihrer Erbmeinungen und Symbole rechtskräftig verbunden sey. Aber der schüzende Staat hat nur ein Recht auf sein eigenes durch Pflichten gefordertes Bestehen. Die Staatsaufsicht hat die Pflicht und das Recht, von keiner Gesellschaft, also auch von dem recipirtesten Kirchenverein nicht, zu dulden, dass Staatsgefährliches behauptet und in den Gewissen verwirklicht werde. Das übrige ist Sache der Ueberzeugungen. Wer glauben will, dass die Erde stillstehe und die Sonne ein Planet sey, mag seinen Verstand im Stillstehen erhalten, so lang es ihm noch möglich ist. Einen geschlossenen Verstandesumfang vorzuschreiben, sezt einen infalliblen Verstand voraus und gerade dieser, wenn ein Staatsmann ihn besizt, wird am wenigsten Lehren in Geseze verwandeln, weil ihm freithätige Verstandesübung das Wichtigste ist.

Auch kann keine Kirche ein Recht begründen, dadurch dass ihre Mitglieder für Unabänderlichkeit ihrer Lehrüberzeugungen sich durch Verträge banden oder binden lassen. Unabänderliche Pflicht ist's, morgen zu behaupten, zu befolgen, was man richtiger, als heute, einzusehen überzeugt ist. Keine Kirche kann von dem Staate Rechtsschuz für ihre Lehrmeinungen verlangen, etwa durch den Rechtstitel, dass sich die Mitglie-

der auf bestimmte Lehren verpflichtet hätten. Ist es denn nicht oberster Rechtsgrundsaz, dass Verträge, die gegen Pflichten streiten, zum voraus auf Rechtsschuz keinen Anspruch haben? Es darf keine Verpflichtung weder gegeben noch angenommen werden, welche zum voraus erschwert, dass der Mensch nicht, wenn er es vermag, morgen richtiger überzeugt sey, als heute.

Man hört dies. Man muss es unläugbar finden. Aber man jammert, dass alsdann keine Kirche bestehen könne. Vielmehr aber wird Jede fester bestehen, wenn sie sich nicht auf das Veränderliche verlässt. Nur über die Gesinnung, das Rechte zu wollen und über die Mittel, alle Anstalten dafür zu fördern, können Kirchengemeinden sich rechtlich das Wort geben, weil diese Gesinnung an sich unveränderliche Pflicht bleibt. Und sind Kirchen durch Gesinnung und Ueberzeugungstreue verbunden, so werden allerlei gute Anstalten aus ihr, nie aber Ketzereien und Meinungsverfolgungen, nie Versuche hervorgehen, über Regierung und Gemeinwohl unter dem Vorwand von Religion, ein partheiisches Uebergewicht zu ertrozen oder zu erschleichen.

Ungeordnet soll deswegen aber auch die Lehrfreiheit nicht seyn. Den Inhalt der Doctrin muss der Staat in allen Fächern denen anvertrauen, von denen er sich versichert hat, dass sie ihn nach Gründen und Gegengründen verstehen und den Charakter, mit Klugheit das Angemessene lehren zu können, beweisen. Ueber den Inhalt haben sich nur die Partheilosen zu entscheiden, wenn ihnen Gründe und Gegengründe in voller Stärke, so lange sie es bedürfen, auf die Wagschalen gelegt sind. Nur gegen muthwilliges Anstossen soll die Wage geschüzt seyn. Aber wie? Dies betrifft nur die Lehrart.

Was die Lehrmethode betrifft, darüber tritt mit Recht die Oberaufsicht ein, dass der Lehrer im Lehrton, der Docent „doctrinär“ docire, das ist, ohne leidenschaftliche Aufregungen soll jeder nöthige Lehrgegenstand nach den treffendsten Gründen und Gegengründen zeitgemäss entwickelt und angewendet werden, weil es nicht, wie in der gerichtlichen Beredtsamkeit zu Rom oder Athen, um ein über-

raschendes Ueberreden, sondern darum zu thun ist, dass die Sache und die Person des Lehrers den Hörern eigenes, ruhiges Urtheil, eine begründet dauernde Ueberzeugung möglich mache. Nicht nur der Theolog, auch der Jurist, auch der Mediciner u. s. w. soll als Docent doctrinär seyn, nicht wie ein ausschliessender, sich aufdringender Partheimann vorurtheilen.

Und dennoch wird man zu jeder Zeit, wenigstens während der jezigen, auch wegen anderer Ursachen nicht zu hemmenden, Selbstthätigkeit, wiederholen müssen: Extreme sind da! Uebertreibungen — wie sind sie zum Besseren zu lenken? — Verbote, erklärte oder geheimere, dürfen sie nicht unterdrücken. Sie vermöchten's auch nicht. Wir und der Nachwuchs können von Neuem, (Joh. 3, 4.) aber nicht rückwärts geboren werden und etwa in den, einst ökumenischen, Mutterleib des Mittelalters zurückkehren. Wenn dort aus einer oder zwei Metropolen Weltgebote, Glaubensgeseze ausgingen, so ist jezt von zehn Kirchen jede ebenso souverain, als die damaligen Autokratoren, Augusti und Pontifices Maximi; und jedes Kleinstädtchen besteht auf seinem Recht, mitzudenken und über das zu urtheilen, was aus der Hauptstadt kommen mag.

Zu haltbaren Berichtigungen führt nur Zeit, Fleiss, uneingenommene Forschungsgabe. Je weniger äusserer Vortheil oder Verlust mit neuen Meinungspartheien verbunden wird, desto mehr wird jeder wieder zunächst für seine eigene möglichbeste Ueberzeugung sich bilden, Wissenswürdiges studiren wollen. Die schon sehr verbreitete Zeiterscheinung wird aufhören, dass, wer sich anders helfen kann, nicht zu dem Studium sich wendet, wo er Kirchenzwang befürchten, mit jedem Ministerwechsel einen Wechsel des Credo für möglich halten muss. Der gewöhnlichere Wahlspruch der Fähigeren wird nicht mehr seyn: Verwünscht seyen, die vor mir gedacht haben! Wie finde ich, dass jeder Vormann unrecht hatte, oder dass er höchstens einer der Vorläufer für mich, den alleinigen Messias der Wissenschaft war? Wie mache ich ihn, wenn er meinem Ruhm im Wege steht, bis auf den Namen hinaus vergessen? Vielmehr: Wie erhalte ich aus ihm das Möglichbeste? Wie schliesse ich dankbar das daran, was ich

durch ihn und mich zu berichtigen, zu ergänzen lernte? Wie begreife ich, um auch durch fremden Irrthum zu gewinnen, wodurch sein Irren ihm unvermeidlich wurde und einen auch die Denkgeübten täuschenden Schein von Wahrheit behielt? u. s. w.

All' dieses aber lässt sich nicht übereilen. Und doch möchte immer die Gegenwart gern schnelle Entscheidung. Auch das Geltende bleibt nicht länger, als es für Mode, für begünstigt gehalten wird. Schien es auf Protection gestüzt, so kann der Personenwechsel ohnehin nicht ausbleiben. Jede Generation will mit veränderten Richtungen Versuche machen. Erst nach vielen Lebenserfahrungen sprach jener Davidsohn, König von Jerusalem (Kohelet I, 1. 7.) zu seiner Akademie der Wissenschaften:

„Alle Flüsse gehen zum Meer und das Meer wird nicht voll!"

Eine ganz eigene Art von Hülfe aber schien so eben ein Einzelner seit drei, vier Jahrzehnden vorbereitet zu haben. War es nicht eine Zeitaufgabe, auch diesem Versuch Bahn zu machen? Einer der Beredtesten in der philosophischen Schriftstellerwelt pflegte seit 1795 von Messe zu Messe bekannt zu machen, wie weit sein Genius im Bau eines ganz eigenen, allumfassenden Systems vorgerückt sey, welches den Dualismus von Ideal- und Naturphilosophie in einer höhern ihm allein offenbar werdenden Wissenschaft vereinigen und den Schlussstein einfügen werde. Das Eigenste war, dass all' diese Offenbarung in dem Einem, wie in einem Propheten, concentrirt seyn sollte. Was er gesprochen hatte, war wahr, bis er es anders aussprach. Wer früher anderes sagte, dem wurde versichert: „Wir [wir?] haben innerlich [d. i. wenn gleich äusserlich die Complimente anders klangen] niemals die geringste Achtung[3]) gegen ihn, als

3) Die Folgen dieser (humanen oder prokrustischen?) Widerlegungskunst charakterisirte 1813 Prof. Herbart unter der Aufschrift: „Ueber die Unangreifbarkeit der Schellingischen Lehre." „Wie geht es zu, dass, allen vorhandenen

speculativen Kopf gehabt.“ Siehe S. X. des noch immer vorzüglich approbirten Hefts 2. Bds. II. der Zeitschr. für specul. Physik von 1801.

Genauer betrachtet legte fast jede dieser Arbeiten nur den nämlichen Grund in etwas veränderter Gestalt wieder von vorne her. Die Lösung aber der bekannten Räthsel, wie Denken und Wirklichkeit, Geist und Materie, Gott und die Welt, Wollen und Erschaffen, Eines oder vereinbar seyen, wurde gewöhnlich bis an den dunklen Scheidepunct, bis dahin geleitet, wo der Gordische Knoten festliegt. Dem geraden Menschenverstande, der nicht blindgläubigen Urtheilskraft aber wurde, wie die Philosophen, so oft sie in das Erklären des Hyperphysischen überzufliegen wagten, gewöhnlich das Unglaublichste als speculative Voraussezung forderten, die demüthigste Selbstverläugnung zugemuthet, sublime Visionen wie Wirklichkeiten anzuerkennen, weil, in den leeren Raum der Phantasie versezt, sie keinen Widerstand finden.

1809, als zur Vollendung der vielen Anfänge die wünschenswertheste Muse und der bestimmteste akademische Lehr-

Widerlegungen trotzend, die Schell. Lehre..einen Schein von Unangreifbarkeit erlangt hat? Ein Spötter könnte wohl lachen über die Frage! Er könnte erinnern an jenes edle Wort des Herrn Sch.:

„Rühre nicht, Bock, denn es brennt!

„So lautet das Schlusswort zur Vorrede einer Schrift: Ueber Philosophie und Religion. [1804.]..In der That. Ist es denn eine Frage, warum eine Lehre besteht, die so tapfer von einem wohl ersonnenen, wohlbedienten literarischen Terrorismus vertheidigt wird? Man müsste das schwache Völkchen nicht kennen, das vor einem Paar halbwizigen Sarkasmen sich scheuend, nur unter der Bedingung glaubt den Mund öffnen zu dürfen, wenn es rede, wie die, so am lautesten reden. Ein Student, der sich auf Medicin legte, sagte vor einiger Zeit: Die Naturphilosophie von Schelliug ist zwar falsch; aber zur Medicin muss man sie doch brauchen.“ S. Hartenstein's Samml. von Herbart's kl. philosoph. Schriften 1. Bd. (1842.) S. 547.

zweck zu München und Erlangen dem bis dahin so freigebigen Mittheiler gesichert war, wurden im ersten Bande von „F. W. J. Schelling's Philosophischen Schriften" durch „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden [gar mancherlei] Gegenstände" sonderbare Baustücke in Menge, in chaotischem, aber um so mehr wundernswürdigen Zusammenhang S. 397 bis 511 schroff umhergestreut. Das Schlusswort war: „Gegenwärtiger Abhandlung wird eine Reihe Anderer folgen, in denen das Ganze der ideellen Theile der Philosophie allmählig dargestellt wird." Vielmehr aber blieb jener erste Band ohne Folge, und das Publicum war treuherzig genug, zu glauben, dass ihm doch alles Versprochene dargestellt seyn könnte, wenn der mysteriöse Entdecker es nur geben wollte. Der Alleinbesizer selbst gab nur bisweilen sein „Quos ego"! mit eifernden Behauptungen, dass, was anderswo Halbgutes vorgebracht werde, nur ein Raub an seinen Gedanken sey, die man aber freilich nicht einmal, wie es seyn sollte, geben könne, weil er sie selbst nicht gegeben hätte.

Indess stieg, indem die Adlergeyer von dem verhüllten Schaz weggescheucht wurden, der Wunderglaube, weil man wissen wollte, dass in allen Mysterien eingeweiht, der Entdecker dessen, was auch zu Samothrake, weil nichts zu entdecken war, unentdeckt[4]) blieb, auf einer langen mythischen Zeitumseeglung von Dodona bis zum Ganges, von Plato bis zu Philo und Athanasius, von Dionysius Areopagita bis zu Jakob Böhme, alle die nichtoffenbaren Offenbarungen erforscht habe, dass er sie in ein harmonisches Offenbarungssystem für die Glaubigen zu verwandeln wisse, ja dass er selbst zwar seine Philosophie unermüdet neu schaffe, dennoch aber sie immer identisch erhalte, weil er unstreitig zu jeder Zeit Recht gehabt haben müsste.

4) Seit Herodotos versichern alle, die sich der Mysterienweihe rühmen, dass sie nichts aussprechen dürften und wollten. Wie entsteht denn doch jene höchste Kunst der Mysteriendeuter, sie mitten auf dem Markte, aber so auszulegen, dass sie dennoch Mysterien bleiben?

Man hörte aus oft aufgeschobenen Vorlesungen, dass auch Schelling eine „andere" Philosophie gefunden habe, dass noch Eine, aber die lezte Revolution, nämlich in der Ideenwelt, hervortreten müsse; die glücklichen Hörer aber, damit man ihnen nichts Verstandenes entwenden möchte, winkten nur, unaussprechliche Dinge, *ἀῤῥητα ῥηματα*, gehört, erlauscht zu haben und sie, auch unverstanden, in reinem, gutem Herzen zu wahren.

Endlich jedoch öffnete Der, welchem allein seine Geheimnisse zu wissen vorbehalten ist, den Mund mit der so offenbaren Offenbarung: „Ich will nicht das blosse Seyende; Ich will das Seyende, das ist, oder existirt. In diesem Sinn also steht der Philosophie noch eine grosse, aber in der Hauptsache lezte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne dass andererseits der Vernunft das grosse Recht entzogen wird, im Besiz des absoluten Prius, selbst des der Gottheit, zu seyn; ein Besiz, in den sie nur spät [?] sich sezte; der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniss emancipirte und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besizen."

Wir bitten Alle, die das Unglück haben, Verständiges verstehen zu wollen, die Stelle, den locus classicus, noch einmal zu lesen. S. die „beurtheilende Vorrede des Herrn Geheimenraths von Schelling zu Cousin über französische und deutsche Philosophie." (1834.) Wie klar und baar sagt uns der Alleinbesizer, was er zu offenbaren habe!? Zum Ueberfluss fügt eine Note noch hinzu: Was ist das Seyn ohne das Seyende?[5]) Das was ist, ist das Erste, das

5) Eben dies aber ist's, was seit Cartesius fest hätte gehalten werden können: „Ich denke! = Ich bin ein Denkendseyender." Von diesem Seyenden also sollte immer, nicht aber von irgend einem Ueberseyenden, ausgegangen werden, wenn über das Seyende und das Seyn weiter zu denken die Aufgabe ist. Der Denkend- und Wollendseyende ist sich selbst die Grundlage zu dem Absoluten, „cuius

Seyn nur das zweite, für sich gar nicht Denkbare [?]. Auf gleiche Weise gebraucht, ist das blosse Werden, zu dem von dem Seyn [in Hegels Begriffsphilosophie!] übergegangen wird, ein völlig leerer Gedanke d. i. ein Gedanke, in dem nichts gedacht wird. Dergleichen Schaal- und Leerheiten haben nun für Tiefsinn gegolten."

So erklärte sich der Alleinwissende — dem mit Deutschland sehr befreundet gewordenen, freiforschenden französischen Philosophen Victor Cousin gegenüber, dem er S. XXV. ganz vertraulich nebenbei zu verstehen giebt, dass er (mit Hegel vornehmlich vertraut geworden) doch wohl den Begriff (des heuristischen Processes) in der Philosophie nur in der uneigentlichen und missbräuchlichen Anwendung kennen gelernt und sich überhaupt (S. XV.) eben dadurch nur „mit einer Episode" in der neueren Philosophie beschäftigt habe, die von dürftigen Köpfen (S. XIV.) als Erfindung bewundert werde." So Herr Schelling.

Für diese derben, unbegründeten, nach Paris gewanderten Offenbarungen erhielt die Ehrenlegion ein deutsches Mitglied, weil ja wohl — das Versprechen einer „grossen, aber lezten Umänderung der Philosophie", wie diese oft wiederholte Zusage bis zu jener Zeit (und wie sie indess bis jezt) erschallte, immer schon statt der Erfüllung gilt!! Wer berechnet, was zu allen Zeiten Dreistigkeit und die Mysterienmiene

conceptus non eget conceptu alterius rei." Spinosa hat dies richtiger gedacht, als angewendet. Wer zu sich selbst sagt: Ich denke! der bedarf zu dem conceptus des Seyenden und des Seyns überhaupt nicht die Frage: Woher? oder wodurch? Er concipire nur (als Begriff) das, was er ist und was, wenn er nicht selbst es wäre, er freilich nicht denken könnte. — Aber so gewiss der Denkende in dieser Beziehung ein Seyender, das Denken eine specielle Art des Seyns ist, so gewiss darf dann doch nicht an die Spitze des Philosophirens wie ein Axiom gesezt werden: Denken und Seyn überhaupt ist identisch! Die Identitätsphilosophie ist erwiesen, weil Geist und Natur sich nur wie Kehrseiten gegeneinander verhalten.

über das gutmüthige Menschengeschlecht vermochte? Was vermochte nicht nach Philostratos ein Apollonius von Tyana selbst gegen einen Domitian!

Für uns Deutsche enthielt ebendasselbe Versprechen S. XIII. noch eine vorläufige Offenbarung, deren Deutlichkeit im Hin- und Her-Bewegen der absoluten Subject-Objectivität vollends alles, was von einem Offenbarer zu wünschen ist, überbietet. Was er zu geben hat, ist in die Worte zusammengedrängt, die ihn beiläufig auch über Spinosa sezen. Auch in den Berliner Vorlesungen liegen sie als eine der positivsten Voraussezungen zum Grunde.

„Spinoza versichert, dass die endlichen Dinge aus dem Begriff oder [?] aus der Natur, der Substanz — wie er das schlechterdings nicht Nichtzudenkende bezeichnet — geradeso d. h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit folgen, wie aus der Natur[6]) [?] des Dreiecks folge, dass seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich seyen; aber — — Spinoza zeigt dies nicht, er versichert es nur."

„Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte[7]) — [so fährt der Offenbarer fort] in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber [mirabile dictu!] aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit,

6) Natur und — Wesen werden unbedenklich verwechselt.

7) Sie *hatte* alles, was sie nöthig zu haben meinte oder wenigstens (zum Nichterklären) anwendete, weil sie in ihrer willkührlichen Positivität es in das für Sinn und Unsinn receptive Unendliche *sezte*, allen Andern aber gebot, entweder schamvoll für Unbegabte und Denkunfähige sich erklären zu lassen und von dem heiligen Dunkel ausgeschlossen zu werden, oder aber ihre Geistesaugen zu intellectuellen Anschauungen anzustrengen, in denen das Widersprechendste als das Speculativste zu erschauen seyn soll.

objectiv zu werden, als über Alles siegreiches Subject stehen bleibt; an diesem also hatte seine Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens."

Nach solchen Erklärungen war es endlich an der Zeit, den, welcher das Entschiedene mittheilen zu können versicherte, beim Wort zu halten. Allerdings lässt in diesen Fictionen über das Unendliche jene (alleinige, positive) Philosophie schon Stoff und Form, Inhalt und Methode voraussehen, wodurch auch die Berliner Vorlesungen entstehen konnten. Die Willkührlichkeiten dieser Phantasie drehen sich immer um sich selbst.

Wenn dergleichen Undenkbarkeiten, dass ein unendliches nicht Nichtzudenkendes, [also ohne Anfang und Ende nothwendiges] Subject seine ganze Möglichkeit, objectiv zu werden „erschöpfen" könne und dass doch alles Wirkliche in diesem Objectiviren jenes unendlichen absoluten Subjects bestehe, als der Gipfel des Philosophirens angestaunt werden; was ist da räthlicher, als dass dieses nur um seines Geheimthuns willen gültig erschienene Orakel ohne Zwang dazu bewogen werde, sich ausführlich der öffentlichen Beurtheilung zu offenbaren? Dem Mantis bleibt, so lang er auf dem Dreifuss in der dunstvollen Höhle sich zurück hält, die Mania. Wenn er aber als Prophet (= seine Inspirationen heraussagend) sich ausspricht, alsdann kann die auf Warum und Warum dringende Prüfung, das einzige Heilmittel für die von der Extase Nichtangesteckten, nicht ausbleiben.

Nichts Besseres also, dünkt mich, konnte geschehen, als der durch königliche Wahrheitsliebe und Freigebigkeit möglich gewordene Versuch, ob in einer nicht sehr neblichten Atmosphäre, unter Umgebungen, die dem Mystificirtwerden nicht sehr geneigt sind, das philosophische Automat zum Sprechen und zur Untersuchung gebracht werden könne, welches seit 30 Jahren nur durch Verheimlichen und Versprechen die unergründliche Autorität, alles Licht und Heil aus seinem „Bythos und Sige" erwarten zu lassen, erhalten hatte.

Von örtlich-möglichen Nebenursachen ist mir, in meiner Ferne, nichts Zuverlässiges bekannt. Nur die Voraussicht,

dass diese Weise, Phantasieen statt Philosophie modisch zu machen und das Glauben an die willkührlichsten Einfälle, blos weil es, ohne Grund zu fordern, eine allgemeine Hingebung in Glaubensvorschriften einimpfen kann, hat es mir zur Pflicht gemacht, diese Versuche baldmöglichst zu beleuchten. In wissenschaftliche Beurtheilungen soll ohnehin vom Persönlichen nichts eingemischt werden, was nicht direct auf das Erklären der Entstehung des Wissenschaftlichen Einfluss haben kann.

Darf ich muthmassen, so ahnet mir, dass Ancillon's Geist in dieser Sache nachwirke und noch weiter aufhellend nachwirken werde. Ancillon war, wie seine kleine Schrift „über Glauben und Wissen in der Philosophie"[8]) (Berlin 1824) mit französisch-deutscher Perspicuität klar macht, entschieden für die lichte Einsicht, dass der denkendwollende Menschengeist überall von dem, was allein ihm das Gewisseste seyn kann, von seinem innigsten Selbst auszugehen habe, weil er, wenn er nur umsichtig, leidenschaftlos fragen und beobachten will, hier die Experimente (Selbsterfahrungen) eines „Wissens über das Wissen" oft und genau genug wiederholen kann, um den bleibenden Inhalt seines Bewusstwerdens und die reinigende Forschungsmethode von dem Vergänglichen und Regellosen überfliegender Phantasmen abzusondern.

Gerade einem Geiste, dem nach solcher Vorbildung Klarheit und Grundeinsicht das Liebste sein muss, ist es, dünkt mich, wün-

8) Gleicht eben diese Schrift nicht einem Entwurf zu philosophischen Unterredungen, wo einst vertraulich Geist in Geist übergehen konnte? Ancillon sezte zum Motto das *Δος μοι, που στω!* und sein Bestreben ist, dass der Geist nur auf sich selber stehe und von da aus auf alles andere übergehe, was ihm in folgerichtigster, rücksichtloser Betrachtung klar werden kann. Die Phantasie ist eine einseitige Rathgeberin für Möglichkeiten. Nur das bleibt stehend, was vor dem Tribunal der umsichtigen Urtheilskraft die Prüfung der Unbeengtesten bestanden hat.

schenswerth, dass das Dunkle, das grundlos Behauptende aus der übermenschlichen Unsichtbarkeit, worin es wie einheimisch scheinen will, in das prüfende Tageslicht hervorzutreten veranlasst werde.

Es scheint nicht überflüssig zu seyn, einige Lichtgedanken Ancillon's in dieser Beziehung hervorzuheben. „Die Vernunft vermag (S. X. XI.) nicht viel in der übersinnlichen Welt [zu wissen]..sie spricht nur das aus, was ihr innwohnt..aber sobald sie dessen bewusst wird, spricht sie es mit einer Gewalt aus, die *den Vernunftglauben* [!] erzeugt; einen Glauben, der jedem anderen Glauben vorangeht und demselben zum Ausgangs- und Stüzpuncte dient.“ — „Eine jede Philosophie, wenn sie anders einen festen Ausgangs- und Stüzpunct haben will, muss (S. 6. 7.) vom Menschen ausgehen... Indem wir uns über uns selbst erheben, stüzen wir uns doch auf uns selbst. So umfassend und gross auch die Sphäre seyn mag, die wir um uns zeichnen; doch ist es immer so, dass wir auf uns selbst die Eine Spize des Cirkels ruhen lassen, dessen wir uns bedienen, um den Umfang des Kreises zu bestimmen.“

„Das Gemüth in der höchsten Potenz ist (S. 11.) nicht das Vermögen der Gefühle, die nur.. Wirkungen vorhandener Vorstellungen sind, sondern das Vermögen, die Gegenwart der Wesen [das Wesentliche] wahrzunehmen.. Diese Begeisterung..zwingt die Seele, die Gegenstände [Grundeinsichten], die in ihrem Innern schlummerten, auf die äussere Welt überzutragen und diese.. Wesen offenbaren sich ihr mit einer unwiderstehlichen Objectivität.“

„Im Ich findet sich (S. 22.) nicht nur unsere eigene Existenz, sondern auch die der Welt als [dem Ich aufgenöthigter] Gegensaz. — Das Ich besteht (S. 25.) in dem Bewusstseyn der Einheit[9]) der Seele mitten unter den unzähligen Manch-

9) Das auch das Vielfachste in Einen Focus des Erkennens und Beurtheilens zusammenfassende und wieder zur Sichtung des Einzelnen zerlegende Wissen — eine Activität, die der Mensch, nur weil er sie hat, kennen kann — ist das Geistige der Seele.

faltigkeiten aller Vorstellungen ... in dem Bewusstseyn der Verschiedenheit dieser Einheit [des Wissens] von allem, was [als das Gewusste] nicht sie selbst ist."

„Die Verschiedenheiten der philosophischen Systeme sind (S. 28.) bei weitem nicht so reell und wichtig .. Sie müssen alle in den Thatsachen der Existenz und in dem Bewustseyn derselben zusammentreffen. Dieses sind die gemeinsamen Wurzeln aller Wahrheit.. Wenn diese sich (S. 29.) nicht in jenem Centralpunct begegnen, so finden und haben die Philosophien gar keine feste Grundlage, oder begnügen sich mit Eingebildetem, indem sie von willkührlichen Voraussezungen ausgehen."

„Das Verhältniss des Weltalls zu Gott genau zu bestimmen, geht (S. 98.) über unsern Standpunct. Wir können nur sagen: Gott ist[10]), die Welt ist!"

Ancillon hatte deutlich durchgesehen, dass die Kantische Kritiken den Menschengeist von dem Forschen nach übermenschlichen Ursachen unabhängig machen, desto mehr aber sein selbstthätiges Bekanntwerden mit denen ihm eigenthümlichen Erkenntniss- und Urtheilskräften aufregen und

10) Dies ist die kurze, lichthelle Auflösung des umsonst gefürchteten, umsonst hochgepriesenen Pantheismus. Das All (*πᾶν*) ist, es ist das allesenthaltende Seyende. Alles, was darin ist, ist, wie auch Spinosa klar genug bemerkte, uns bekannt durch zweierlei erscheinende Wirkungen: Ausgedehnt [und bewusstlos] seyn und — cogitare [= coagitare = denkend und wollend in Selbstthätigkeitseyn]. Dadurch wissen wir eine Körper- und Geisterwelt; in beiden unermessliche Grade und Vortrefflichkeiten. Aber dass jene zweierlei Wirkungen nicht auf zweierlei Arten von Kräften, dass sie alle auf Eine, identisch Eine Kraft zurückzuführen seien, war ein übereilter Schluss, der, sobald er als ein Wirklichseyn explicirt wird, Widersprechendes in Eines zusammenzwingt. Spinosa's Verdienst ist das Consequente in seiner Methode und die Anwendung desselben für das Menschlich-erkennbare in dem Tractatus theologico-politicus u. dgl. m.

fördern wollen. Was und wie es gegeben, was längst geschehen sey, sogar was und wie es geschaffen und ob es überhaupt dem Wesen nach je angefangen worden sey? dies alles mag die Wissbegierde immer gerne fragen, auch ihre Forschungsmittel daran üben. Aber was könnte dadurch gewonnen werden? Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen werden. Ob unsere Gesammtkraft eine gegebene sey? Diese Frage, wenn sie mit der entschiedensten Gewissheit bejaht werden könnte, würde an dem sehr mässig gegebenen nichts ändern.

Was wir Gutes können und was wir eben deswegen sollen, diess zu betrachten und zu befolgen, kann allein unserm Dasein Werth und Würde geben, und auch wenn der Geber vorausgesezt wird, dem Zwecke des Gebers entsprechen. Denn wie unwürdig vermenschlicht, der Eitelkeit nur auf der Zeitmeinung schwebender Systemsschöpfer verähnlicht, würde dieser seyn, wenn von ihm, wie in den positiven Vorlesungen behauptet worden ist, nur die Anerkennung, (der Ruhm? der Dank?) dass er es sey, der so etwas geben konnte, bezweckt worden wäre. Selbst Leibnitz nimmt Ancillon S. 130. zum warnenden Beispiel, „dass, wenn man in Hinsicht der Existenzen und der Urwahrheiten über das [in uns] Gegebene hinaus will, es sey um es zu demonstriren oder zu erklären, ein solcher Versuch auch dem metaphysischten Genie missglückt sey und missglücken müsse.“

Ancillon wagte sogar (S. 126.) gleichsam auf der Gränzlinie des Hinüberblickens in das Uebermenschliche stillestehend, den Gedanken auszusprechen: „Das Weltall ist nicht das Product einer Schöpfung, wenn man unter diesem Wort eine Thathandlung versteht, die da hätte nicht stattfinden können, die nicht ewig wäre, die irgend etwas Vorhergehendes voraussezte.“ Er hält daran fest, dass das Weltall eine Intelligenz voraussezе und fast unabweislich muss man die Frage hinzudenken: Wie könnte eine Intelligenz, wenn sie anfangslos allein in unvordenklicher Dauer existirt, in dieser unermesslichen, untheilbaren Unendlichkeit irgend auf einen Moment hingekommen seyn, wo erst sie die Möglichkeit, nicht allein zu seyn, in Wirklichkeit umänderte?

Ohne dass wir über das Hyperphysische irgend in ein Behaupten hineinführen wollen, würde dieser Gedankenreihe Ancillons in der nämlichen Richtung noch ein weiterer Versuch von Räthsellösung angefügt werden können. Müsste nämlich auf dieser Leiter von Fragen, die über das Menschlich-erkennbare hinausstreben, bis auf die lezte Sprosse des als Wirklicherkennbaren der Fuss gesezt werden; so würde dort wohl zu sagen seyn: Allerdings ist das All das Bewusstlose, welches wirken muss, wie es ist (die gewöhnlich sogenannte Natur) ohne Geist eine ganz unbehülfliche Masse. Es ist aber auch all dieses materielle Bewusstlose, wenn wir einmal keine andere, als eine ewige Schöpfung zu denken Grund genug haben, eben deswegen nie ohne das gleich ewige Weltall der Intelligenzen überhaupt, der fühlenden und denkenden, der begehrenden und wollenden Intelligenzen, welche wohl meist nur in einer eigenthümlichen Art materieller Kräfte in Wechselwirkung zu stehen scheinen, von denen aber Andere doch vielleicht einen ausgedehnteren Wirkungskreis haben. Und wenn dann gleich nach einem Entstehen von jenem und von diesem Inbegriff des Weltalls als einem Ewigen nicht zu fragen ist, so scheint es doch, dass wir am besten ein anfang- und endloses Zusammenwirken beider, gewiss wirklich seyender, Arten von Kräften, ein lebendiges Bewegtseyn ohne einen ursprünglichen Uebergang von Ruhe in Bewegung, und eine unerforschliche Uebermacht der Geistigseyenden und ihrer für uns unbeschreiblichen Wirkungsweise denken. So können wir die Klippen des so oft umschifften Problems wenigstens weit besser vermeiden, als die übrigen gewöhnlicher gewordenen Lösungsversuche, welche gerade dadurch sich am meisten widerlegen, dass sie, bei sehr beengten Mitteln der Kenntnisse und des Wahrheitsinns in den Treibhäusern der Hierodespotie erwachsen, doch wie die allein Rechthabenden sich aufdringen möchten.

Nicht aber um über das Uebermenschliche etwas behaupten, oder sogar fixiren und auf das Nur-Muthmasliche etwas Unentbehrliches bauen zu wollen, sey dies oder sonst dergleichen

etwas gesagt! Zeigen mag es wohl, dass, wenn wir je mit unsern Messungsmitteln uns in's Uebermenschliche und Unermessliche wagen, unsre Muthmasungen von manchen noch viel weniger angemessenen Behauptungen befreit werden können. Der wahre Zweck aber kann nur seyn, die Kräfte, gesund zu denken (das Philosophiren) vom Hyperphysischen weg und vielmehr auf das dadurch nur allzuoft unterbrochene Geschäft der Selbstvervollkommnung[11]) durch Selbstbetrachtung dessen, was wir geistig und materiell besser zu machen vermögen, hinzulenken.

In dieser Absicht (nicht in dem mit Unrecht idealistisch genannten monströsen Wahn, alles Seyende nur für ein Gedachtes gelten zu lassen, wohl aber) um in einem gegen alle Störung in sich sich zurükziehenden Ideismus durch Vorausdenken das Denken selbst und alles Denkbare reguliren zu lernen, war Fichte in Kant's kritische Fusstapfen getreten. Wer aber war Schuld, dass das, wodurch die Philosophie

11) „Socrates, — sagt Cicero Acad. post. I, 4. — mihi videtur, primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis.. avocasse Philosophiam et ad vitam communem adduxisse, ut de virtutibus et vitiis omninoque de bonis rebus et malis quaereret, coelestia autem vel procul esse a nostra cognitione censeret, vel si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene vivendum." Aber kaum hatte jener Geburtshelfer der Vernunft dafür den Giftbecher getrunken, so eilten vier- und fünferlei Schulen wieder in das Meteorische. Und kaum hatte Jesus Christus Gott als Vater, nicht als Dogmengebieter, durch wahrhafte Geistigkeit zu verehren, als Sohn dieses ethischen Vaters und als Sender eines weiter in diese Wahrheit leitenden Geistes durch Wort und That gelehrt, so begann die dialektische Neugierde schon wieder, über das, was — ob wir es wissen oder nicht wissen — jenseits unserer Erkenntnisskraft ist, den Zweck des „Weltheilands" (wie er aus Joh. 4, 42. 19—26 unverkennbar ist) zu vergessen und in Ergrübelungen zu verwickeln, die in's Willkührlichste ausschweifend, Wissen und Glauben verächtlich machen.

auf ihrem menschlichen Standpunct die Achtung der Allgemeingültigkeit sich sichern muss, so schnell wieder unterbrochen wurde? Wie viel leistete Joh. Gottlieb Fichte's noch nicht wieder von hyperphysichem Meinen gebundener Scharfsinn sogleich für Pflicht- und Rechtslehre?

Das Wissen über das Wissen war (und ist) freilich nicht über Nacht zu vollenden. Es hat erst der Nachtgespenster zu viele zu verscheuchen. Aber dafür, dass Fichte eine gotteswürdige Weltordnung bewunderte und in ihr würdig zu leben strebte, die Ordnungsursache aber zu vermenschlichen weder überwissend noch unwissend genug war, wurde die ideistische Behutsamkeit, nicht das Unerkennbare subiectiv beschränken und umschreiben zu wollen, in ein Verneinen, in ein Läugnen Gottes umgedeutet. Eben dadurch war das Signal zum Rückfall in dogmatisirende Alleinwisserei über das Uebermenschliche hoch aufgesteckt.

Verführerisch mochte damals für Fichte's jugendlichen Commentator der Gedanke seyn, auch die Natur, das Bewusstlos Wirkenmüssende, von Ideen, aber von übermenschlich absoluten, abhängig zeigen zu wollen. Dies war das umgekehrte Blatt in dem freilich nur noch allzu leeren Wahrheitscodex der Philosophie, welches, bald rechts bald links umgeschlagen, bis daher doch noch keine einzige eigene und haltbare Enträthselung offenbar gemacht hat, endlich aber sich ganz zu den Sibyllinischen Büchern zurückzuziehen schien.

Da der Ideismus den Menschengeist lehrt, wie er auch das Bewusstlose nach Ideen regieren könne, so wurde in die Einbildung hinübergeeilt, wie wenn jenes selbst nur durch absolute Ideen sey und entstehe. Darüber liess sich mancherlei halb wissenschaftlich halb dichterisch sagen, lesen, unterhaltend, aufregend finden. Damals, in einer aufgeregten, für Ideen erwachenden Zeitumgebung galten die ersten Darstellungen dieser Art nach ihrer gewandten Gestaltung und dem nichts beweisenden, nur behauptenden Inhalt wie eine Art philosophischer Romane, die meist für Gedankenspiele, und nur, wenn es die Autorität der Person betraf, für doctrinären Ernst zu nehmen seyn möchten. Aber bald gährten wieder hyperphysische Versuche, das Denkendseyn und alles übrige

Wirklichseyn, das Immerwerdende der wissenden und bewusstlosen Natur mit dem, was dem Wesen nach das Ewigseiende bleibt, in eine identische Einheit zu bringen.

Die Bildersprache wechselte. Bald ein Abfall, bald ein egoistisches Selbstseynwollen u. s. w. sollte den Dualismus erklärbar machen. Auf alle Fälle war, wie der Philosoph die Hand umkehrte, das Absolute endlich, und das Endliche wieder in die Unendlichkeit zurückkehrend, „umschlagend.“ Es musste eine Identitätsphilosophie seyn, so wie jezt Spannung und Lösung der Spannung das siegende Hauptwort werden soll.

Je stiller die Zeit der behaglichen Friedensruhe vorrückte, desto klüger und schweigsamer wurde des Mysteriums Lösung dreissig Jahre lang mit der Würde eines alleinwissenden Obermagus, mit der Miene der alles überbietenden Selbstgenügsamkeit und Ataraxie, auf die gutmüthige Erwartungsbeharrlichkeit der Deutschen richtig berechnet und unter die Isisinschrift gestellt: Meinen Schleier kann kein Anderer lösen!

Jezt, da der Schleier an einem Ort, der wohl ägyptische Finsterniss duldet, aber auch beleuchtet, gelüftet ist, offenbart sich mit Einemmal das Unerwartetste, das Wundervollste, eine Wiedergeburt, die nicht Neues entbindet, vielmehr in die Mysterien des Mutterleibs sich zurückwindet. Der ehemals im Gedankenspiel gewandte, durch hierophantische Faustschläge, wie im Tempel der Makkabäer, gegen die Ungläubigen demonstrirende Identitäts-Erfinder muss während des mysteriösen langen Anachoretenlebens in ein fieberhaftes Recidiv, in seine theologischen Studienjahre zurückversezt worden seyn. Nicht das Urchristenthum, wie es dem nicht speculativ ekstasirten Geschichtsfreund in seinen grossen, auch nach jeder Kritik unläugbarsten Grundzügen historisch überliefert vorliegt, sucht er in seiner würdigen historischen sowohl als idealischen Einfachheit in seine Rechte wohlthätig wiederherzustellen. Eine starre Dogmenverflechtung, wie er sie vor 50 Jahren in's Gedächtniss gefasst, gewiss aber nur wie ein alterndes Kunststück musivisch zusammengefügter, aber principienloser Dialektik betrachtet hatte, sehen wir in seine

Einbildungskraft, wenigstens in seine ganze Darstellung, zurückgekehrt. Athanasius und Anselmus haben seine ganze Philosophie ein- oder weggenommen.

Mit einer Selbstverkündigungslust, wie noch der Ruhmredigsten Keiner, (Erste Vorlesung S. 13.) rühmt er stundenlang durch seine] „blosse Erscheinung auf jener Stelle“ als der alleinige Nothhelfer da zu seyn, um die Philosophie aus der (herzbrechenden) Verlegenheit zu retten, dass man „ihre Deductionen christlicher [vielmehr patristisch-scholastischer] Dogmen nur für Blendwerk gelten lassen wolle.“ Wohl rechnet er auf eine Zeitumgebung, wo die Modewelt vom Rokoko schnell zur Renaissance der vergessensten Abentheuerlichkeiten und Ungestalten fortrückt. Aber siehe da! Seine hohen Offenbarungen stehen isolirt. Keinem giebt er, was für die Parthie zu wünschen wäre. Er allein hat dictatorisch, d. h. mit unphilosophischer Willkühr, auszusprechen, was im Hyperphysischen vor und in der Zeit vorgehen musste. Er lässt seine Potenzen ein- und abtreten, wie im unmotivirtesten Drama der cidevant Romantiker. Wenn so eben der Symboliker sich an ihn anschliessen zu können meint, will der Philosoph wieder in seiner Unabhängigkeit allein schimmern.

Welchen Orthodoxen überlief nicht Stunde für Stunde ein immer kälteres Schaudern, wenn er ihnen ihre drei Personen aus den drei Potenzen eines für „nothwendig-blind“ erklärten Urgrunds entwickelte, wenn er unter diesen die Dritte, den Geist, kaum durch einige Worte hervortreten lässt?

Als endlich [wann? d. h. in welchem Abschnitt der unvordenklichen Zeitlosigkeit?] die drei Potenzen sich zur Gottheit qualificirt erkannten, liessen sie „einzig nach der Neigung aller edlen Geister, damit sie ruhmvoll anerkannt würden,“ eine Welt werden. Dieser Welt gegenüber verschwindet von nun an das Weltall. Die positive Philosophie weist nichts von dem Universum. Um so zuversichtlicher aber wird so gesprochen, wie wenn diese unsere liebe Menschenwelt das Wichtigste wäre und mit dieser allein, wie sie lange genug in der oekumenischen Kirchenlehre das Centrum des in Himmel und Erde getheilten Weltalls war, die drei Potenzen sich zu beschäftigen hätten.

Sie selbst sogar würden wenig zu thun gehabt haben, da der ächte Monotheismus (der doch nicht blos das Sehen einer Gottesgestalt, sondern das Denken gotteswürdiger Vollkommenheiten gewesen seyn müsste) uranfänglich eingeführt und allein geglaubt gewesen seyn soll. „Ein Umsturz“ aber, man erfährt nicht wie, droht das einzige Bedürfniss der Gottheit, den Schöpfungszweck des Anerkanntwerdens zu zernichten. Der Satan hat, als wirkliche Schlange, die einfältigen ersten Menschenkinder zu jenem Umsturz verführt. Dieser ist, welch' neue Entdeckung! ein nichterschaffener Geist. Denn in die Philosophie muss, wie eine in Extrastunden supplirte Satanologie enthüllt hat, ein neuer Begriff von Geisterwelt eingeführt werden, wo „die guten Engel Potenzen sind, die der göttlichen Intention nach wirklich werden sollten, aber durch Schuld der Menschen Potenzen im göttlichen Willen geblieben sind und nur so existiren, wo die bösen Engel aber Geister sind, die nicht seyn sollten, die aber durch denselben Vorgang [des Umsturzes in der paradiesischen Kindheitsepoche?] zur Wirklichkeit übergegangen sind.

Jener [vorhergesehene, unwillkommne, aber nothwendige, weil zu einer höhern Subjectivität überleitende] „Umsturz“ würde, fährt der Offenbarer fort, jenen Zweck einer einzig in maiorem Dei gloriam erschaffenen Welt zernichtet haben, wäre nicht die zweite Potenz in einen aussergöttlichen und doch göttlich bleibenden Zustand getreten, in welchem sie, nunmehr als Logos, das als creatürliches B an das A sich anhängende satanische Princip schon im ganzen Verlauf des Heidenthums zu „überwinden“ hatte, endlich aber, als die in allen Propheten richtiger, als sie es selbst verstanden, vorher verkündigte Zeit erfüllet war, als menschgewordener Logos alles gethan und gelitten hat, um die Menschenwelt [deren grösster Theil noch jezt hiervon keinen Begriff erhalten konnte] wieder in ein göttliches Reich zurückzubringen.

Dafür hätte — meint die Rechtsliebe des Offenbarers — jene logische Potenz das neuerworbene Gottesreich unter den Menschen gar wohl für sich zu behalten Recht und Vollmacht gehabt. Aber durch den tiefsten, sich selbst verläugnenden

Gehorsam gegen den [fast verlassenen] Vater habe sie alles allein zur Gottheit zurückgeführt, Gott dem Vater [?] wiedergegeben.

Und darum, darum allerdings — *διὸ καὶ*[12]) nach Philipp. 2, 6. — darum ist nun auch dieser Logos, welcher, man weiss nicht wie? in Gott und ausser und unter Gott ist, vom Vater, dem Ueberseyenden, über und über erhöht (*ὑπερύψωσε*).

Das ganze mythologisch-heroische Drama aber, wie es nach alten Grundrissen der neue Regisseur zeitgemäss redigirt zu haben meint, läuft jezt, seinen vorgezeichneten Scenen gemäss, so weiter fort, dass das Reich oder die Hauptaction des Vaters durch den heiligen Petrus so ziemlich an's Ende gebracht zu seyn scheine, die Gegenwart eigentlich das Christusreich und paulinisch seyn soll, bald aber die Liebe oder der Geist [wie wenn Geist und Liebe jemals gleichbedeutend wären] johanneisch [apokalyptisch? boanergisch nach Mark. 3, 17.] die dritte und lezte Epoche dieser philosophischen Theokratie bald, bald zu eröffnen haben werde.

Wer würde es glauben, dass ein dreissigjähriges Mysterienstudium endlich einen Seher auf diese Höhe positiver Philosophie gebracht habe, wo er sezt, was er will, als Fundament hinlegt, was kaum in der dicksten Dunstluft schweben könnte. Wer könnte es glauben, wenn nicht Hunderte all' ihre Geduld angestrengt hätten, um Zeugen zu seyn, dass dem Offenbarer „Zeit und Raum ohne Missgunst gegönnt war, um sein Dic cur hic vor ihren Ohren auszusprechen." [s. S. 4. der Vorlesung 1.] Aber was würde es nüzen, wenn, wie seit 30 Jahren ein solches Verstecken gespielt und doch die unerwiesenste Autorität dafür in Anspruch genommen worden ist,

12) Diese Stelle ist's, aus welcher der philosophisch positive Offenbarer durch eine unübertreffliche Texteserklärungs-Willkühr das Meiste dieser Art evidend deducirt und mit zehn anderen Wortanführungen amalgamirt.

eben diese Geheimnisslehre wieder mit dem Schall im Hörsaal der eigentlichen, in voller Oeffentlichkeit durchzuführenden Prüfung sich entziehen dürfte?

Diese „im Wesentlichen lezte“ Philosophie, diese Philosophie der Offenbarung soll „eine Offenbarung“ werden. Dazu ist Sch. gerufen, nicht um, wieder in ein hieroglyphisches Adytum entweichend, der allgemeinen Beurtheilung zu entschlüpfen und dann doch, wie bisher (S. 8.) sich eine entscheidende Wirkung, durch blosses Kundthun seiner Nichtzufriedenheit (S. 14.) beizulegen. Er selbst (S. 8.) schreibt seinen Worten zu, dass sie für ganz Deutschland gesprochen, ja über die Gränzen Deutschlands getragen werden. Sie sollen gehört, sie sollen gerade so, wie er sie nach dreissigjähriger Vorbereitung „dort, wo die Geschicke der Philosophie sich entscheiden sollen,“ zu geben für zweckmässig geachtet hat, gegeben werden.

Unmöglich konnten die Hörer, wenn vielleicht zehn Stunden lang jene ganze Logologie, was der aussergöttlich Gewordene gethan und wieder nicht gethan haben sollte, erschallt war, alle diese Willkührlichkeiten auch nur im Gedächtniss so fassen, dass sie das Verworrene, wie es gegeben war, vor das Tribunal der Urtheilskraft zu stellen gewiss seyn konnten. Man hatte gehört und konnte kaum glauben, es so gehört zu haben. Ueber blosse Auszüge, über Wiederholungen aus dem Gedächtniss ist nicht abzuurtheilen, wo alles nur gesezt ist, wie es der Positivste sezen wollte, wo kein folgerichtiger Gedankenzusammenhang die Erinnerung unterstüzt und für das Labyrinth einen leitenden Faden reicht. Was ist ohnehin bekannter, als seit 40 Jahren der alles widerlegende Ausruf: „Ihr Alle vermochtet mich nicht zu verstehen! Ich werde verlänmdet. Ich werde von ungeschickten Gedankendieben beraubt! Kein Gegner hat mich gefasst. Wie tief bedauern muss ich es, dass ich denen, welchen ich so gerne geholfen hätte (S. 8.) allein der Unergründliche bin!“

Die ganze Berufung zeigt, dass diese Vorlesungen mit andern Akademischen nicht in Einer Classe stehen. Der Zweck des nicht durch eine Schulphilosophie befriedigten

Königs ist gewiss nicht, dass blos eine nächste Umgebung von Hörern und Schülern durch dergleichen öfters wieder vorgelesene Kathederreden an einen individuellen Lehrtypus gewöhnt werden.

Der Philosoph selbst strebt nach Allgemeingültigkeit. Er will (S. 11.) die Philosophie [überhaupt] aus der schwierigen Stellung, in der sie sich eben befinde, wieder hinausführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jezt genommen ist." Hierzu ist ohne Zweifel die vollste Veröffentlichung seines geistigen Mittels nöthig. — Als ein versöhnender Friedensbote will (S. 18.) er in die so vielfach und nach allen Richtungen zerrissene Welt treten." Rede, sagt die Welt, so, dass ich Dich höre.

„Eine Burg will er bauen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll." Wieder zurückgelegte Vorlesungshefte könnten eher vermodern, als zum Fundament von ritterlichen Burgen werden. Nicht zum Gemeingut geworden, könnten sie nur wieder, wie bisher, zum Täuschungsmittel werden, wie wenn ein neues Zion sogar wissenschaftlich begründet wäre, die Schlüssel aber versteckt blieben. Die einzige gedruckte Vorlesung der Selbstberühmung gründet keine Burgwohnung, nicht einmal für den Ruhm des Baumeisters.

Wenn eine solche Burg gegründet werden soll, so muss ohnehin die neue „bis jezt für unmöglich gehaltene Wissenschaft „in ganz anderer Rüstung hervortreten, als in dem Vorlesungs-Negligé, in welchem die Matrone vor ganz Berlin ihr Lever zu halten schicklich gefunden hat. Die vorläufige Prüfung dieses allzu leicht übergeworfenen Costums mag wenigstens Anlass geben zur Einsicht, wie nothwendig endlich die zehnmal versprochene ächt wissenschaftliche Darstellung wäre.

Auch die Philosophie, die der Bescheidene, wie er S. 18. sagt, „selbst früher begründet" hat, die „Erfindung" seiner Jugend, will er nicht aufgeben. Nur hinzufügen will er eine neue Wissenschaft, um jene dadurch wieder auf ihren wahren Grundlagen zu befestigen. Wie vermöchte man das Neue mit der längst vorhergegangenen jugendlichen Inspirations- und

Anschauungs-Unfehlbarkeit bestimmt zu vergleichen, wenn das leztere nur aus einem unbestimmten Hörensagen bekannt würde, wenn das Wichtigste, das der Welt unentbehrliche, wegen dessen Gott dem Offenbarer „das Leben gefristet“ hat, in jenen geflügelten Worten verhallt wäre?

Wohl möchte man bisweilen in der Feierlichkeit der Vorlesungen gemeint haben, wie auf Mohammeds Alborak bis zum Sphärenconcert überschwänglich entrückt worden zu seyn und doch unerhört Modernes zu hören. Aber der Offenbarer will selbst nicht, dass man „dem Urheber der Identitätsphilosophie zutraue, von dem, was ihn ansgezeichnet, von seinem Princip abgewichen zu seyn.“ Der sonst so kluge, so einsichtreiche Mann (Prof. Gans) hätte sich (so fordert es S. 16.) erkundigen sollen, ob es denn mit dem, was verlaute, auch seine Richtigkeit habe? Ob der Mann, dessen Schuzgeist (S. 6.) die — ihm eigene — Philosophie war, „in dem wissenschaftlich undurchdrungenen Glauben“ in der Geschichte, ein Asyl gesucht habe.

Wohlan! Ich habe mich so genau, als ich's vermochte, erkundigt. Schelling versichert (S. 6.) dass es „ihm unwidersprechlich klar geworden sey: jezt sey die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen.“ Wir wollen dieses Wort beim Wort halten.

Ich gebe meine warnende Ueberzeugungen neben seinen Behauptungen. Ich kann und will es belegen, dass diese „für unmöglich gehaltene neue Philosophie“ in der That weder in der Geschichte und der Exegese ihrer Urkunden, noch in der Philosophie als in dem Bestreben, durch Begriffe, Sachgründe und Ideen, Gewissheit (d. i. Wissenschaft) zu erreichen, ihre Möglichkeit begründet, dass vielmehr der Philosoph, welcher hintreten und (S. 18.) wie der Schiedrichter aller Wahrheit, versprechen kann: „Nichts soll durch mich verloren gehen, was seit Kant für ächte Wissenschaft gewonnen worden!“ doch einzig und allein im Ungrund der willkührlichsten Einfälle sein Asyl, oder sein Burgschloss gesucht und gefunden hat. Die That wird zugleich zeigen, dass sein ganzer Gedankenzusammenhang, statt consequenter Verkettung von Gründen und Folgerungen das Heraklitische: πάντα ῥέει,

flüssig ist Alles! sich in der flüssigsten Bedeutung zum Motto nehmen dürfte.

Der Zweck von all' dieser Positivität ist, dass eine Dogmatik, welche drei Personen der Gottheit mit einer blos äusserlichen und höchstens begrifflichen Erlösung der Menschen, mit einer Erlösung von den ewigen Sündenstrafen und von einigen Irrthümern, (nicht aber von der Sünde durch Gesinnungsrechtschaffenheit) beschäftigen zu müssen meint, wie etwas mit philosophisch gebildetem Nachdenken unserer Zeitgenossen Vereinbares dargestellt werden solle.

Das Mittel hierzu soll seyn eine durch nichts begründete, und sich selbst widerlegende Scheintheorie, wie wenn, auch ohne jene mittelalterliche Dogmatik, das in's Uebermenschliche sich erhebende Nachdenken, das hyperphysische und übervernünftige Philosophirenwollen, die Gottheit anders nicht, als in dergleichen drei Potenzen und Personen denken müsste. Der Philosoph verwechselt Religiosität und christliche Religiosität mit einer Dogmatik, welche, wie alle Welt weiss, weit später in den Zeiten der Unwissenheit und Geschmacklosigkeit, wo Philosophie die Dienstmagd der Kirchenherrschaft geworden war, durch Glaubenszwang entstanden ist. Er verwechselt Christlichkeit und die aus der Faustrechtszeit beibehaltene Dogmatik so sehr, dass er die Philosophie der Zeit (S. 14.) von dem Verdacht der Irreligiosität dadurch zu retten meint, dass er soviel, als ihm von dieser Dogmatik beliebt, selbst in Philosophie zu metamorphisiren sucht.

Seine ganze Ueberredungskunst aber besteht in der dreisten Voraussezung, eine überlebende Meinungsautorität sey hinreichend, statt aller Gründe Behauptung über Behauptung ausströmen zu lassen und das Staunen über Ein Paradoxon durch zwei und drei noch grundlosere und daher geistreiche, dictatorisch überbieten zu dürfen.

Freilich wohl ist eben dies eine heillose Folge von der Mode gewordenen Behandlung der Philosophie, welche, nach Herabwürdigung logikalischer Strenge in der Beurtheilung und Darstellung, und nach Verbannung der ihrer selbst bewussten und regelmässig geübten Reflexion das Philosophiren nur wie einen Personenwechsel betrachtet und höchstens darüber

sreitet, was diese oder jene einzelne Personenauctorität, was Spinoza, Kant, Jakobi, Fichte u. s. w. gemeint habe, und worin nun die Vormänner, aus deren Systemen man das Wesentliche und Hellergewordene ohne Wörterstreit als Gewinn allgemeingeltend machen sollte, von Pygmäen, die sich auf ihre Schultern schwingen, leicht zu überbieten seyen.

Wann wird endlich die Wissenschaftlichkeit, deren Name so oft erschallt und die im Suchen und Vorzeigen des Gewissen für alle Zweige der Erkenntniss bestehen sollte, in der Wirklichkeit wieder vorherrschen, so dass nicht Namen, vielmehr Gründe und Folgerungen, Säze und Beweise, in verständiger und verständlicher Sprache aneinander gereiht, das Philosophiren ohne romanhaften Wörterschwall auf's neue zu Ehren bringen? Sollte es denn nach so offenbar verfehlten Abschweifungen nicht hohe Zeit seyn, dass man nicht etwa durch ein Duzend Zunftformeln, wie Subject, Object, Indifferenz, Absolut u. dergl. sich zum Philosophen stempeln kann und die Philosophie überhaupt durch irgend eine Ableitung des Bedingten aus dem Absoluten absolvirt zu haben meint? Vielmehr wird die philosophische Wissenschaftlichkeit nur dadurch wieder als unentbehrlich sich erheben, dass in ihr alle Mittel des Menschengeistes, um des Wissbaren stufenweise gewiss zu werden, auf Regeln gebracht und in der zuverlässigsten Anwendung auf die verschiedensten Kenntnissfächer geübt, erprobt, vorleuchtend gezeigt werden können.

Die Methode „der neuen und lezten Philosophie" führt, mehr als alles bisherige, auf das Gegentheil, auf die Kunst, Alles aus Allem zu machen und nur durch persönlichen Autoritätsglauben, durch den Schein vorgeblicher Protectionen, sogar durch dreiste Versicherungen, dass man allein die unverhüllte Wahrheit als Lehrer ausgespendet und auszuspenden habe, wie eine unentbehrliche Erscheinung zu erscheinen. Nichts ist wissenschaftlich verderblicher, als das Vorbild einer verkehrten Methode, einer Angewöhnung, phantasierte Möglichkeiten doch aller Rechtfertigung durch Sachgründe zu entziehen. Eben deswegen, weil diese verkehrte Methode nicht anders als durch ihre ganze Dar-

stellungsart sich selbst charakterisirt, könnte es nicht genügen, wenn ich nur einzelne Auszüge zu geben hätte. Wer würde es glauben, dass all' das Willkührlichste ohne ein Wort von Gründen als gültig hingegeben war und von Vielen blos das *αυτος εφα* wiederholt wird: Dies und das hat der Philosoph ausgesprochen! „celui qui est appellé à professer dans la capitale de Prusse le resultat d'un démisiècle de meditation." S. Allg. Ztg. vom 22. Aug. 1842. S. 1869. Ist der Fortbildung alles Wissens durch einen Simon auf der Säule (Stelites) zu helfen? Wem es für die Wissenschaften ernst ist, der weiss, dass das Wahre nur durch Mittheilung, nur durch die Feuerprobe von Gründen und Gegengründen, nicht durch den Schein eines Geheimbesizes, einer Verwandlung der Metalle in Goldtinctur, zu fördern ist.

Selbst die, welche vorüberrauschend diesen Andrang von blossen Behauptungen angehört haben, werden sich wundern, wenn die ganze Fülle dieser Nebelbilder auf's neue vorüberzieht, wo sie mit den Augen fester gehalten werden können, als im Schall der unerklärten Phraseologie.

Von dem Inhalt der Vorlesungen ist vieles Nebensache, versteckte oder directe Polemik. Man widerlegt gar leicht, wenn man nicht einmal bestimmt erklärt, was man am Gegner zu widerlegen finde. Dies ist das Vornehmthun, durch welches sich die Oberflächlichkeit der Zeit captiviren lässt. Der positive Imperativ besteht darin, all' das, was der Untersuchung bedarf, wie allbekannt, wie abgemacht, auf die Seite zu rücken. Auf solche Nebenpuncte habe ich nur beiläufig einige Noten gerichtet. Ich habe kein abgeschlossenes System zu vertheidigen, wenn ich gleich überall nur nach wohl zusammenhängenden Ueberzeugungen urtheile, in denen ich das Wesentlichbleibende von wandelbaren Wahrscheinlichkeiten mit Vergnügen unterscheide.

Bei weitem nicht alles, was ich zu rügen Grund hätte, ist berührt. Auch Raum musste gespart werden. Meine Prüfung begleitet meist nur die Hauptpuncte, welche mit einem Mal positive Weisheit werden sollen. Für alle Mitprüfende stehe der Text obenan, so wortgetreu ich ihn erhalten konnte. Er vertheidige sich selbst nach seiner ganzen

Stärke. Die Noten mögen gerichtet werden nach der Grundregel: Kein Saz gelte mehr als sein Beweisgrund!!

Ist dann aber auch dieses vielversprechendste Experiment, das Uebermenschliche wie Geschichte und wie Philosophie in eine positive Denk- und Glaubenslehre zu verwandeln, ebenso offenbar die misslungenste, wie sie als die anmasslichste aufgetreten ist; sollten dann nicht Ancillon's Winke gelten, das Menschlich-Heilbringende, nicht das, was Theogonie seyn soll, zum Ziel der Menschheit zu erheben? Sollte nicht als das wahre Facit auf das Blatt der Geschichte der Philosophie, welches jezt voll geschrieben werden soll, das Resultat zu stehen kommen: Das Menschliche, nicht das Uebermenschliche, das Praktisch-erweisliche, nicht irgend ein die Gränzen überschreitender Ultraismus ist des menschlichen Wissens Laufbahn und Endzweck!? Es ist wenigstens gegen all' den Zweifelmuth Zeitbedürfniss! Philosophie und urchristliche Religion sind allerdings wesentlich zusammenstimmend, nie aber durch Phantasiespiele zu vereinigen. Das Glauben befriedigt nur den, welcher ohne allen Schein von Zwang weiss, was und warum er glaube.

Wie viel, wie viel weiter aber müssten wir seyn in allem, was der Menschheit Heil bringt, wenn all' die Geisteskraft, welche an das, was doch ohne unser Begreifen ist, wirkt und bleibt, verschwendet worden ist, seit Jahrhunderten auf das, was wir täglich besser wissen und verwirklichen können, verwendet worden wäre! Weder das Stehenbleiben oder Zurückschreiten, noch das Ueberschreiten bessert.

2. Aus der Flugschrift:

„Schellings erste Vorlesung in Berlin"

am 15. November 1841.

Herr von Schelling:

„Meine Herren! Ich fühle die ganze Bedeutung dieses Augenblicks. Ich weiss, was Ich mit demselben auf mich nehme...Gewiss, m. H., hätte Ich nicht die Ueberzeugung, durch Meine „Anwesenheit" der Philosophie einen wesentlichen, ja einen grössern Dienst zu leisten, als Ich ihr je früher zu leisten im Stande gewesen, so stünde ich nicht vor Ihnen....Eitles Selbstrühmen ist mir fern [!!]. Der Mann, der, nachdem er das Seinige für die Philosophie gethan hatte [??], für geziemend erachtete, nun auch Andere frei[13]) gewähren

13) Würde denn Anderen durch Ihn, wie durch einen alleinherrschenden Despoten verboten oder unmöglich gemacht gewesen seyn, auch das Ihrige zu Entdeckung des Philosophisch-wahren zu versuchen, wenn Er, der Mann ohne Selbstrühmen, wenigstens seit 1809, seit er in Bayern Beruf und Zeit genug dazu hatte, seine originelle Philosophie, welche über seiner transcendental-idealen und Naturphilosophie als das Einigende und Lezte stehen sollte, in geordneter Gestalt (zur allgemeinen Prüfung und Belehrung) bestimmt und verständlich dargelegt hätte? Hatte er doch schon 1801 in der Zeitschrift für speculative Physik 2. Heft des 2. Bandes S. 111. kund gemacht, dass Er sie bis dahin „blos für sich besass, dass Er (durch diese Geheimkunst) sich immer bei andern Darstellungen orientiere, dass er aber schon 1801 sich durch die Lage der Wissenschaft getrieben sehe, das System früher, als er selbst wollte, öffentlich aufzustellen. Und wo hat er denn diesen Alleinbesiz aller Wahrheitsforschung,

und sich versuchen zu lassen, der, selbst vom Schauplaz zurückgezogen, inzwischen jedes Urtheil schweigend über sich ergehen liess... Der, im Besiz, nicht einer nichts erklärenden, sondern einer sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewusstseyn über seine gegenwärtige Gränzen erweiternden Philosophie ruhig sagen liess: es sey mit ihm gar aus!! und der dies Schweigen ganz und vollständig nicht eher bricht, als bis eine unzweifelhafte Pflicht ihn dazu auffordert, bis ihm unwiderstehlich klar geworden: Jezt sey die Zeit gekommen, das entscheidende Wort zu sprechen [??] dieser Mann hat wohl gezeigt, dass er der Selbstverläugnung[14]) fähig ist, dass er nicht an voreiliger Einbildung leidet, dass es ihm um mehr als eine nur vorübergehende Meinung, als um einen flüchtigen, schnell zu erlangenden Ruhm zu thun ist...

„Nur erst als ich in der ohne alles Zuthun mir gewordenen Aufforderung ein Gebot erkennen musste, dem ich widerstreben nicht dürfte, nicht könnte, ohne meinen lezten und höchsten Lebensberuf zu verfehlen; da war ich entschlossen. Und so trete ich denn auch entschlossen und mit der Ueberzeugung unter Sie, dass, wenn ich je etwas, es sey viel oder wenig, für die Philosophie gethan [!!] Ich hier das Bedeutendste für sie thun werde, *wenn* es mir gelingt, sie aus der unläugbar schwierigen Stellung, in der sie sich so eben befindet, wieder hin-

der also nicht erst von Ihm zu erfinden, der Wissenschaft aber so nöthig war, nach Zusage, seit 1801 bis 1841 wirklich öffentlich aufgestellt und somit für die Philosophie das Seinige gethan??

14) Welche Pallas Athene legt dem Weisen dies als Selbstverläugnung auf, dass er das entscheidende Wort (zum Besten der ganzen Wissenschaft) vierzig Jahre lang nicht sprechen, aber doch immer merken lassen sollte: Niemand als Er habe es, alta mente repostum?

auszuführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jezt[15]) genommen ist...

„Die Philosophie befindet sich nun gerade in der Lage, das sie in ihrem Resultat religiös zu seyn versichert, und dass man ihr dies nicht zugiebt, namentlich ihre Deductionen christlicher[16]) Dogmen nur für Blendwerk gelten lässt...

„Schon stehen sie bereit, die gegen eine bestimmte Philosophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philosophie meinen und in ihren Herzen sagen: Philosophie soll überhaupt nicht mehr seyn!!...[17])

„Dem gemäss möchte man denken: Ich werde mir zum Hauptgeschäft machen, jenes System zu bestreiten, dessen Resultate eine solche Aufregung gegen die Phi-

15) Wo ist dem Philosophieren die Bewegung genommen, weil einige pietistisch, andere speculativ es für Extreme gebrauchen? Hängt das Recht der geistigen Bewegung davon ab, ob Dieser oder Jener dem Ministerium des Cultus und der Cultur vorstehe? Die Staatsoberaufsicht hat keine, am wenigsten eine mit den Personen variirende, Urtheilsinfallibilität über das Wahre im Inhalt der Doctrinen. Nur dass in würdiger doctrinärer Weise vor der Jugend, ohne Sectirung und Leidenschaftlichkeit, durch Gründe, das Pro und Contra vorgetragen werde, wird der Staatsmann beaufsichtigen und deswegen Kenntnisse und Charakter auf die Probe nehmen.

16) Nicht christliche, nur kirchliche Dogmen sind's, durch deren Verschönerung Einige Argwohn auf sich zogen. Nur kirchliche Dogmen sind's, denen auch v. Schelling, durch die unglaublichsten Fictionen über den Logos einen philosophischen Schein gegeben haben will, während alle Welt aus einfacher Bibelkenntniss weiss, dass sie dort nicht offenbar gemacht sind, die Dogmengeschichte aber nachweist, wie sie erst allmählig durch Grübeln über das Uebermenschliche, beim Sinken und Fallen der Kenntnisse und des Geschmacks, patristische Lehrgebote wurden.

17) Wie wäre dies unter einem Regenten, der Ancillon's Zögling war, nur denkbar?

losophie hervorgebracht haben. So ist es nicht, meine Herren! Vermöchte ich nur dieses, so wäre ich nicht hier. So gering denke ich nicht von Meinem Beruf.... Mach es besser! sagt man mit Recht Dem, der blos tadelt... Allerdings; so lehrreich, als Ich ihn wünsche, würde dieser Vortrag nicht seyn, wenn ich nicht zugleich in die Vergangenheit zurücksähe, den Gang der bisherigen Entwickelung nachwiese; allein Ich werde weniger bemüht seyn zu zeigen, worin Dieser oder Jener, als worin wir Alle gefehlt, was uns Allen gemangelt, um in das gelobte Land der Philosophie wirklich durchzudringen...

„Die Erkenntniss der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung ist ein so grosses Gut, dass dagegen, was man sonst Existimation nennt, Meinung der Menschen und alle Eitelkeit der Welt für gar nichts zu rechnen ist!...

In diesen höchst gewichtigen Saz stimme ich, indem ich das Charakteristische excerpire, so sehr von ganzem Herzen ein, dass ich dabei, als bei einem unvergesslichen Vorsaz des Verfassers, einige Augenblicke stille halte.

Herr von Schelling fährt weiter fort, als Conservator dessen, was an der Philosophie Anderer der Erhaltung werth seyn möchte, sein Möglichstes, von seinem eigenen Neubau aber das Beste zu versprechen:

„Nicht zu zerstören bin Ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll. [!!!]

„Nichts soll durch mich verloren gehen, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden. Wie sollte — Ich zumal — die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle sezen, sondern eine neue, bis jezt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr[18])

18) Endlich erscheinen soll also die seit 1801 versprochene, je und je begonnene, verschleiert, nur wie im Spiegel gezeigte, die

hinzufügen, um sie dadurch in ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürliche Gränzen — eben dadurch verloren hat, dass man etwas, das nur Bruchstück eines höheren Ganzen seyn konnte, selbst zum Ganzen machen wollte; dies ist die Aufgabe, dies die Absicht!

„Die Geschichte der deutschen Philosophie ist von Anfang verflochten in die Geschichte des deutschen Volks. Damals, als es die grosse That der Befreiung in der Reformation vollbrachte, gelobte es sich selbst, nicht zu ruhen, bis alle die höchsten Gegenstände, die bis dahin nur blindlings erkannt waren, in eine ganz freie, durch die Vernunft hindurch gegangene Erkenntniss aufgenommen, in einer solchen ihre Stellung gefunden hätten....In den Schulen der Philosophen — wer gedenkt hier nicht Fichte's, wer nicht zugleich Schleiermacher's? — fanden manche die Entschlossenheit, in den Kämpfen um Philosophie den Muth und die Besonnenheit, die sich nachher auf ganz andern Schlachtfeldern erprobte. Auch später noch [??] blieb Philosophie der Deutschen Ruhm und Erbtheil. Sollte nun diese lange ruhmvolle Bewegung mit einem schmählichen Schiffbruch enden, mit Zerstörung aller grossen Ueberzeugungen, und somit der Philosophie selbst?

„Nimmermehr!

„Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und

aber doch schon durch Gedankenraub im Incognito über die Gränzen Deutschlands hinaus auf Reisen seyn soll. — — Je nun! Wir werden sie, sich aussprechend, hören. Sie offenbart Ein nothwendig, aber blind Seyendes in drei Potenzen, die dann Personen werden. Sie offenbart, dass schon in den ersten Mythen der Logos war, der die finstere Macht überwinden muss und menschlich das Aeusserste leidend Gott das verlorne Reich über die Menschheit wieder gewinnt, das er für sich hätte behalten können. „Unaussprechliche Geheimnisse!“

Leid, wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden,

„darum bin ich hier.

„Denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft.“ — — —

So weit Herr von Schelling, in wörtlichen Auszügen aus seiner allein gedruckten Antrittsrede, in einer Stadt, die Er, von München und Walhalla auf unbestimmte Zeit herbeikommend, als die „Metropole der deutschen Philosophie begrüsst, wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutschland gesprochen, ja selbst über die Gränzen Deutschlands getragen werde.“

Er erinnert sie, diese philosophierende Metropolis, die seit Jahren von einer Philosophie bewegt war, „mit welcher Er gleich von vorne herein wenig zufrieden sich erklärt hatte,“ vorläufig daran, dass sie zwar, wie ein grosses mächtiges Wasser[19]), nicht von jedem leichten Hauch bewegt werde, auch wohl zuweilen retardirend gewirkt habe, wie zum Beispiel Kant's Philosophie bereits in ganz Deutschland eher, als in der Hauptstadt seines Vaterlandes Wiederhall gefunden habe. Sogleich aber fügt er hinzu, dass „dagegen eben diese Stadt, die zuerst genannt werde, wenn von den Sizen der Wissenschaft und immer fortschreitender Bildung in Deutschland die Rede ist, auch das einmal erkannte Tüchtige mit Macht ergreife und fordere.“ — —

Hoffentlich wird sich das feingebildete Berlin diese delicat warnende Aufforderung zum Anerkennen und zum — Fordern des Tüchtigen [!] nicht vergeblich gesagt seyn lassen.

Viel hat es gut zu machen. Seit mehr als 40 Jahren hat dieser Siz der Wissenschaft und Bildung, „wo jedenfalls

19) Wasser?? Hoffentlich ein geistiges Wasser! — Aber Wasser retardirt nicht! — Im Wasser ist auch kein Wiederhall zu erwarten. — Wie kommen solche Bilder in ein und derselben Periode (des schönen Styls) zu einander?

(sagt S. 8.) die Geschicke deutscher Philosophie sich entscheiden müssen," einer mild, aber bedeutungsvoll gerügten Retardation sich schuldig gemacht, die viel stärker war, als das ehemalige Zuwarten über Entfaltung der Kantischen Kritik.

In ihr hat Fichte seit 1800 in seiner zweiten philosophischen Epoche, je mehr er gegen den zu Jena zurückgebliebenen Idealnaturphilosophen in den Indifferenzpunct trat, d. i. je mehr er, selbst enttäuscht, bemerkte, dass ihn sein vormaliger Commentator nunmehr (nach S. VI. der Schellingischen Vorrede zum zweiten Heft des II. Bandes der Zeitschrift für speculative Philosophie) kaum noch für einen subjectiven Idealisten gelten lassen wollte, sich selbst allein aber als Idealisten „in objectiver Bedeutung" aufstelle, eine Celebrität erhalten, wegen welcher er und der gröste Theil des philosophirenden Publicums die Schellingische Polemik von 1806 („Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre") ignoriren konnte und nur mit Stillschweigen beantwortete. So bewegte sich die Preussische Hauptstadt für Fichte gegen Schelling.

In ihr hat alsdann noch mehr Hegel, da dieser durchaus nicht gegen den neuen Leibnitz blos wie ein Christian Wolf als Commentator sich anschmiegen wollte, einen sehr günstigen und immer noch laut fortdauernden „Wiederhall" gefunden; ungeachtet das durch Fichte und Hegel entstandene Bewegtseyn jener Metropole nicht füglich einem leichten Hauch zu vergleichen seyn möchte.

Was das Verhältniss des Commentirens betrifft, so hat die Literaturkenntniss derer, die über das Stufenjahr von 1815 zurückzugehen wissen, ungefähr Folgendes: Fichte hatte die Ausbildung seiner Ichphilosophie schon seit 1794 zu Zürich begonnen und davon in einer Recension des Aenesidemus im Februar der Schützischen allgemeinen Literaturzeitung Nr. 47—49. deutliche Winke gegeben. Ein Jahr nachher gab der im benachbarten Tübingen philosophirende Magister Fr. W. Joseph Schelling seine (zweite) kleine philosophische Schrift, die „vom Ich als Princip der Philosophie" heraus. Wie der indess als Reinhold's

Nachfolger nach Jena gerufene Wissenschaftslehrer diese „Schrift Schelling's ganz als Commentar der Seinigen erkannte und nur nicht ganz einsah, warum Schelling dies *nicht* sage,“ ist aus K. Reinholds Leben und Briefwechsel S. 176. seit 1825 bekannt genug.

Schelling benahm sich gegen Fichte, bis dieser Jena verlassen musste, so, dass Fichte treuherzig genug war, noch 1800 zu glauben, mit Ihm ein kritisches Journal herausgeben zu können. S. Fichte's Leben und Briefwechsel II. S. 310.? I, S. 415. Gerade in diesem Winter 1800 aber fing, während Fichte beseitigt schien, der jezt Professor Extraordinarius gewordene Schelling an, in Vorlesungen zu Jena und in der Vorrede zum 2. Heft des II. Bandes seiner Zeitschrift für speculative Physik (S. IV. VI.) sich selbst als den Inhaber einer Philosophie anzugeben, „die er für die alleinige zu halten die Keckheit habe“ und welche er (in petto) schon so zu besizen versicherte, dass er sich dadurch „für sich selbst“ bei ganz verschiedenen Darstellungen in der Transcendental- sowohl als Naturphilosophie beständig orientire.“

Wie Schelling in diesen Zeiten seinen Landsmann, Hegel, nur wie seinen Commentator und Nachtreter betrachten wollte, zeigt nicht nur der in dem „kritischen Journal der Philosophie“ 1802, angestimmte Ton. Schelling selbst bekennt es, S. XIV. seiner Vorrede zu Cousin's Philosophie (1834), wo er mit einer Leidenschaftlichkeit, die der Weltkluge jezt in den Berliner Vorlesungen mehr zu beschränken räthlich findet, das Absprechendste in folgende Stelle zusammengedrängt hat:

„Dieses Empirische hat ein Spätergekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus für unsere Zeit prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinctmässig dadurch hinweggeschafft, dass er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere [Sch.] Philosophie die Eigenschaft beigelegt [?] hatte, in das Gegentheil, das Object, über- und aus diesem in sich selbst zurück zu gehen, den logischen Begriff sezte, dem er durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche

nothwendige Selbstbewegung zuschrieb.“ — — Hätte Hegel sich zu einem „Neuen Wolf“ als Commentator prädestiniren lassen, so wäre somit in dem um ein Paar Jahre früher gekommenen Schelling der Neue Leibniz offenbar geworden. Die Phänomenologie (1807) aber zerstörte diesen scholastischen Herrschsuchtsplan. Brieflich äusserte Schelling trozende Empfindlichkeit. Aber sein dreissigjähriges Stillschweigen beweist, dass er klug genug war, sich mit dem Tiefsinnigeren und vielseitiger Kenntnissreichen in keinen Wettkampf über Methode und Inhalt einzulassen.

Allerdings hat nunmehr der Ueberlebende, welcher, so lange „der neue Wolf“ zu Berlin, mit und ohne Protection, sich geltend machte, voll Selbstverläugnung, beharrlicher, als gegen Fichte und Jacobi, schwieg, den Vortheil, an dessen Stelle sich auf's neue selbst commentiren zu können. Das „nicht von jedem leichten Hauch bewegte, retardierende“ Berlin aber wird ja wohl jezt wissen, was es unter veränderten Ansichten von Oben gut zu machen habe, da der einzige Retter der Philosophie endlich sah, dass „er selbst, wie er S. 8. sich ausspricht, Handanlegen (!) müsse und für dieses Werk eigentlich aufgespart worden sey, wozu Gott ihm so lange das Leben gefristet habe.“

Das Unerwartetste bei diesem jezt mit Pomp hervorgetretenen wissenschaftlichen [?] „Handanlegen“ musste seyn, dass der Mann, welcher sich (S. 6.) selbst das Zeugniss giebt, wie „eitles Selbstrühmen fern von ihm sey, der „nicht an voreiliger Einbildung leidet,“ der „mit dem ganzen Ernst seines Geistes und Herzens hergekommen,“ nur das (Ihm gewiss nicht verkümmerte?) „Recht der freien Forschung und ungehemmten Mittheilung des Erforschten (S. 21.) in Anspruch nimmt, doch in einer stundenlangen Selbstempfehlungsrede neben seinem sich selbst immer wiederholenden Ich keinen Raum fand, irgend einen klaren Wink darüber mitzutheilen, durch welche Art von Wahrheitsentdeckung Er die mächtige gegen die Philosophie (nach S. 11.) erhobene Reaction“ zu überwinden bereit stehe. Wie sollte Ich zumal, sagt er nach S. 18., die Philosophie, die Ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend aufgeben?“

Dies wäre also die wenigstens behauptete Vereinigung der Naturphilosophie mit der von Fichte klargemachten Philosophie des Ich, als selbsständigen Geistes. „Eine neue, bis jezt für unmöglich gehaltene Wissenschaft will er seiner Natur- und Transcendentalphilosophie hinzufügen.“ Dies soll das seit 1800, wie oft, versprochene, und immer wieder vorenthaltene Lehrgeheimniss seyn; eine Art von Lockmittel, wovon er aber auch jezt nichts als den Reiz der Neuheit und einer möglich werdenden Unmöglichkeit durchschimmern lässt.

Um Ihn her stund aber doch nicht nur eine Jugend, von der „Ihm bekannt ist, dass sie dem Ruf der Wissenschaft zu folgen gewohnt sey,“ der aber natürlich das Meiste, was über die nächsten Jahre zurückgeht, noch sehr neu scheinen muss. Auch ein Paar Hundert Männer aus allen Ständen, die wohl über die deutsche Befreiungszeit von 1815 in die Epochen der theologischen und philosophischen Selbstthätigkeit, ja in die leidige Aufklärung seit Friedrich, dem Musterkönig, zurückblicken, sassen erwartungsvoll, als Er, nachdem er immer nur von sich und sich gesprochen und als Lehrer nichts ohne sie, die Schüler, zu vermögen angedeutet hatte, mit dem rührenden Epiphonema eines Mystagogen abbrach: „Hiermit weihe Ich mich dem übernommenen Beruf; Ich werde für Sie leben, für Sie[20]) arbeiten und nicht müde werden, so lange ein Hauch in mir ist, und so lang es Derjenige verstattet, ohne dessen Willen kein Haar von unserm Haupte fällt, geschweige ein tiefempfundenes Wort, ein echtes Erzeugniss unsers Innern, ein Lichtgedanke unsers nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geistes verloren geht.“ — — —

Da man aber doch, neben den mancherlei Wendungen der captatio benevolentiae, von dergleichen Lichtgedanken immer noch nichts als Versprechungen und meist nur Negatives von dem, worin „alle gefehlt hatten“ und deswegen (S. 17.) „noch nicht

20) „Arbeiten?“ In den Mysterien sind es die Mystagogen, die auch für die Andern zu denken versprechen. Wenn nur diese auch ohne weiteres glauben und bewundern wollten!

in's gelobte Land der Philosophie wirklich durchgegedrungen seyen, gehört hatte, so kann ich mir denken, mit welchem sprechenden Staunen sich die Meisten der Versammelten unter einander anblickten:

Was? Was wird uns denn endlich der Vielversprechende bringen?

Quid tanto dignum feret hic promissor hiatu?

Um so theilnehmender aber muss man den „bereitwillig Entgegenkommenden" für ihre ausharrende Geduld Dank sagen. Denn nur dadurch, dass man Ihm (S. 4.) „willig Zeit und Raum zu der ausführlichen Antwort auf das dic cur hic gönnte," kann jezt „für ganz Deutschland, ja selbst über die Gränzen Deutschlands hinaus" das Arcanum erkennbar werden, welches Schelling nach der „Vorerinnerung zur Darstellung seines Systems der Philosophie" seit 1800 „blos für sich besass und vielleicht mit einigen Wenigen theilte."

3. Rückblicke auf die Vorbereitungen der vielversprechenden Meditationen.

Schon wie lange versprach Schelling, was Er jezt — nach 41 Jahren — zu erfüllen wieder verspricht! Er liess in jener etwa von Fichte noch Bekehrung hoffenden, gegen Reinhold aber (S. X.) im verhöhnendsten Renomistenton aburtheilenden Vorrede damals schon die Zusage drucken: „Ich sehe mich durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft getrieben, früher als ich selbst wollte, das System selbst (von der Einen und derselben Philosophie, die ich für die wahre erkenne und) welches bei den verschiedenen Darstellungen als Natur- und als Transcendentalphilosophie bei mir zum Grunde lag, öffentlich aufzustellen und zur Bekanntschaft Aller zu bringen."

Dennoch, wie Er in den jezt folgenden Vorlesungen (unter Nr. V. in der Selbsterhebung über Hegel und die Identitätsphilosophie) naiv genug ausspricht: „kam es nicht dazu!" — „Die Schrift von 1804: Religion und Philosophie,

sollte — wie er jezt zu Berlin bekennt — eine andere Ueberzeugung aussprechen, als im Bruno (1802) ausgesprochen war. Ein drittes Gespräch aber sollte erst den Widerspruch beider aufheben. Es kam aber nicht dazu." — Hingegeben wurde also, was im Widerspruch unter sich stand. Von der nöthigen Auflösung wird eingestanden: „Es kam nicht dazu!" — Und in all dieser Zwischenzeit ist es...nicht dazu gekommen, ungeachtet der Philosoph (S. 5. der Rede) wie ein Inspirirter ausspricht: „Was Ich für die Philosophie gethan, habe ich nur in Folge einer mir durch meine innere Natur auferlegten Nothwendigkeit gethan."

Eben die „Zeitschrift für speculative Physik," welche (1801) jene vielversprechende Vorrede gegeben, 1802 aber schon in eine Neue Zeitschrift gleichen Namens sich verjüngen musste, gab nur noch Einleitungsweise Wiederholungen über „die höchste oder absolute Erkenntnissart im Allgemeinen," ungeachtet jene Vorrede S. XI. versichert hatte, dass Er, Schelling, sich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunct der Production gestellt habe, während Fichte sich auf dem Standpunct der Reflexion halten möge.

Die Vorrede der darauf (1805) von Schelling als Professor zu Würzburg (an dem Ort, wo wegen des grossen Hospitals meist auf Mediciner zu wirken war) begonnenen „Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft" bekennt S. XIX., dass die Darstellungen seiner Zeitschrift gerade (nur) bis zu die Gränze der organischen Naturlehre führten. Die „Jahrbücher" öffneten sich Allem, was „Werth in Bezug auf allgemeine Naturwissenschaft" habe, gaben aber nur „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie." Und zu Weiterem ist es abermals nicht gekommen. — —

Da bald nachher Schelling zu München mehr Unabhängigkeit und Musse gewonnen hatte, so bedauerte zwar die Vorrede zum ersten Band seiner „Philosophischen Schriften" 1809. S. IX. dass „die Fortsezung der Zeitschrift leider durch äussere Umstände unterbrochen worden sey, gab auch das unerwartete Bekenntniss: dass die Schrift: Philosophie und Religion (von 1804. Tübingen bei Cotta. 80 Seiten)

durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben sey, versicherte aber, dass er durch die dort S. 397—511 veröffentlichten (allerdings sehr neuen) „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ seinen „Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegen und dadurch über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse gewähren werde, als alle mehr partielle Darstellungen enthalten.“ — Aber auch von da an ist es zu einer Erfüllung all dieser Zusagen nicht gekommen. Wer zu geben hat, bis dat, si cito dat.

Von nun an hätte Ihn, wenn Er das so unersezliche Arcanum alleinig besass, nichts mehr lange abhalten sollen, es zum Heil der deutschen und nichtdeutschen Menschheit — oder wenigstens zur nöthigen Prüfung aller Denkfreunde! — aus seiner innersten Natur heraus zu offenbaren. Die kostbare Zeit für Ihn und Andere war da!

S. XI. derselben Vorrede vom März 1809 erklärt Schelling: „das Treue, Fleissige, Innige, werde wieder gesucht. Zugleich haben die Andern, die das erhaschte Neue auf allen Märkten, wie zur Drehorgel, absängen, endlich einen so allgemeinen Ekel erregt, dass sie bald kein Publicum mehr finden würden.“ Dagegen schloss Er S. XII. mit der Zuversicht, dass die vollkommene Ausbildung der Erkenntniss, wie sie den Deutschen von jeher bestimmt schien, vielleicht nie ihnen näher war“ und versprach S. 511, dass den (hochprädicirten) Untersuchungen über Freiheit u. s. w. „eine Reihe anderer folgen werde, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählig dargestellt werde.

„Allmählig?“ Unstreitig „will gut Ding seine Zeit haben.“ Aber seit seinem ersten meist schon Gedrucktes enthaltenden Bande von 1809 hat der Glückliche, welcher laut der Berliner Vorlesung S. 6. sich selbst „im Besiz einer sehnlichst gewünschten, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewusstseyn über seine gegenwärtige Gränzen erweiternden Philosophie wusste (und der sich selbst dadurch schon

seit 1801 orientirte, freilich also leicht in seinen Entdeckungen über alle Andere erhaben fühlte) — von all diesem eigentlich Unentbehrlichen nichts, keine weitere Production der originellsten Wissenschaftlichkeit, mitgetheilt. Dreissig Jahre sind indess so verflossen, dass nicht leicht ein anderer deutscher Gelehrter mehr disponible Zeit und mehr äussere Aufmunterung, um für die Denkenden denkend zu arbeiten, haben konnte. Ein ganzes Menschenalter hat der Münchner Herr Conservator nach dem, was Er längst hatte und allein mitzutheilen hatte, hungern und dursten lassen.

Er fühlte selbst, wie wir aus der Berliner Antrittsrede S. 6. vernehmen, dass Er, „der sich nicht zum Lehrer der Zeit aufgeworfen habe“, jedoch sich seit 1801 als Besizer der alleinigen Philosophie allen Uebrigen gegenüber präconisirt und bis 1809 die Enthüllung des Ganzen in immer schnell sich endigenden Productionen von drei, vier „Zeitschriften“ wiederholt verkündigt hatte, von dem sonderbar langen Stillschweigen einigen Grund anzugeben nicht vermeiden könne.

Er giebt ihn. Aber welchen? Einen, wodurch er sich nicht nur mit jenen seinen oftmaligen Versprechungen, sondern auch mit dem Verstand aller Verständigen in einen (etwa nur Ihm nicht bemerkbaren?) auffallenden Widerspruch stellt. Was lesen wir? „Der Mann, der das Seinige für die Philosophie gethan hatte, erachtete für geziemend [?], nun auch Andere frei gewähren und sich versuchen zu lassen.“

Musste nicht das ganze verständige Auditorium kaum glauben, dass es wirklich eine Entschuldigung dieser Art aus eines solchen Redners Munde höre? Jeder dachte ohne Zweifel im Augenblick: Leidet denn dieser Mann an der Einbildung, dass er 1809 für die Philosophie das Seinige gethan hatte, während er doch damals selbst erst eine allmählige Reihe von Darstellungen des Ganzen zusagte und diese so oft ausgesprochene Vielversprechung gänzlich unerfüllt liess? Und kann er denn meinen: dass, wenn er diese Zusage in seiner freieren Musse viel reifer und entscheidender als vorher erfüllt hätte, Er dadurch das Ungeziemende gethan haben würde, nicht auch Andere frei gewähren und

sich versuchen zu lassen. Hätte denn sein Freireden die Freiheit Anderer unfrei machen müssen? Würde nicht sein Wort, wenn es auch wie ein Stichwort bekannt gewesen wäre, Andere zur Prüfung aufgemuntert, der bei weitem nicht vollendeten Wissenschaft zur Förderung gedient haben? Er hätte nur für geziemend erachten sollen, sich einen für die wissenschaftliche Welt geziemenderen Ton, als er sich, um Reinhold, Bardili u. a. niederzuschlagen, angemasst hatte, zur Pflicht zu machen. Theils zu München, theils zu Erlangen nach äusseren Verhältnissen sicher gestellt, hätte er sich nur, beim Hingeben seines Alleinbesizes zum wissenschaftlichen Gemeingut jenes trozig absprechende und imponirende Vornehmthun abzugewöhnen gehabt, welches allenfalls, so lang er nach der schlimmen Sitte der Zeit durch Aufsehenmachen und Herabwürdigung der Concurrenten um einen Katheder kämpfte, dem der Selbsterkenntniss oft entbehrenden Juvenismus eine Zeitlang zu verzeihen seyn mochte.

An einer andern Stelle der Rede (S. 7.) ruft Er sich zur Selbstentschuldigung sogar mitleidig in's Gedächtniss zurück: „Habe ich doch so manche treffliche jüngere Talente bedauert, die ich aller Orten sich mit Mitteln und Formen abmühen sah, von denen Ich wusste, dass sie zu nichts führen könnten, dass ihnen nichts abzugewinnen sey. Wie gerne hätte Ich sie an mich gezogen; wie gerne denen geholfen, die — von mir nichts wissen wollten.“ — Aber wie? Ist es denn dem von Gott oder von der Naturnothwendigkeit berufenen Philosophen nur darum zu thun, „an sich zu ziehen?“ Hat Schelling gewusst, wodurch treffliche jüngere Talente irre geführt wurden, hätte er dann nicht seine geheime Methode, sich zu orientiren, offenkundig machen sollen? Nicht leicht würden jüngere treffliche Gemüther von seiner Alleinphilosophie nichts haben wissen wollen, hätte er nur das, was er früher in Brunonischen Mysterien, nachher gar nicht mehr andeutete, endlich aus der Latenz hervorgehoben und als Lichtgedanken klar und wissbar gemacht.

Hat denn aber — werden vielleicht Einige, welche mit dem, was vor ihnen war, etwas mehr als gewöhnlich bekannt seyn mögen, einwenden — hat nicht unser „vom Schauplaz sich selbst (aus Grossmuth gegen Andere) zurückziehender“ Philosoph doch auch noch, seit er in die Münchener Ruhe übergehen konnte, für die Wissenschaft das Seinige gethan?

Für die Wissenschaft?? Davon ist so viel wie gar nichts offenbar geworden. Denn dass er in seinen äusserst willkührlichen Muthmassungen über den Geheiminhalt der Matrosenmysterien, welche die phönizische Handelsschlauheit zur Entsündigung und dadurch zur Ermuthigung ihrer Schiffleute vor dem gefährlichen Weiterschiffen in den Hellespont und den sturmdrohenden Pontus Euxinus (Aschcenas?) auf dem Samothrazischen Eiland eingerichtet hatte, sein erstes Beispiel, die Philosophie in Mythologie umzuwandeln, versuchsweise ausgehen liess, wird doch jeder nicht als einen Fortschritt im Philosophiren, vielmehr als Rückgang vom Helleren in's Dunkle erkennen müssen.

Nicht für die Wissenschaft, nur für das *Seinige* etwas thun zu wollen, sehen wir Versuche aus jener langen Quiescenzzeit. Nur wenn Schelling den Gedankenerwerb Anderer weiter hervorgehen sah, alles aber sich wie ein Privateigenthum seiner alleinphilosophischen Domaine vindiciren zu können meinte, brach er sein bequemes Stillschweigen z. B. 1806 in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre.“ 1796 hatte Schelling unläugbar Fichte's Ichphilosophie commentirt, ohne dies sagen zu wollen. Jezt sollte Fichte, erst 1806, „Säze an sich gebracht“ haben, welche die „Naturphilosophie“ (Schelling's wortreiches, an Früchten leer gebliebenes Hypothesenfeld) bereits 1801 im „wissenschaftlichen Zusammenhang aufgestellt habe.“ Und diese, wollte nun der vormalige Schüler, sollten auch in den fremden Hürden nun und immer nur mit seinem Namenszug gezeichnet erscheinen dürfen, etwa so, wie Jakobs und Labans Heerden einst nach 1. Mos. 30, 32. dadurch unterschieden seyn sollten, dass alles Gross- und Kleinfleckigte Jakobs Eigenthum seyn sollte, dieser aber

durch ein kluges Hirtenkunststück den jungen Nachwuchs meist schon vor der Geburt fleckigt zu machen verstund.

1801 war, nach S. V. des interessantesten Hefts 2. im II. Bande der Zeitschrift für speculative Physik, Dr. Eschenmeyer „der Scharfsinnige," weil er den Widerspruch, worin die Schelling'sche Naturphilosophie gegen den Fichteschen (nicht objectiven?) Idealismus stehe, bemerkt habe. 1813 dagegen thut Schelling ebendemselben Scharfsinnigen, weil er über das Wesen der menschlichen Freiheit gegen die im ersten (und bisher einzigen) Band von Schelling's philosophischen Schriften gleichsam gesezlich promulgirte Schellingische „Untersuchungen" dem Entscheidenden einige Gegenbemerkungen zutraulich mitgetheilt hatte, kurzweg im ersten Band der von Schelling unternommenen „Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche"[21]) S. 127 kund und zu wissen, dass es

> „ihm an den eigentlichen Mittelbegriffen des [Schelling-] Systems fehle und das Bedauerlichste für Schelling die Meinung Eschenmeyers sey, Schelling's Lehre verstanden zu haben."

Dabei wird (zur allgemeinen Nachachtung) das Notabene angefügt, dass

21) Diese als „von Deutschen für Deutsche" instradirte, also vornehmlich auf ein Anziehen der deutschen Speculationsfreunde berechnete Blätter sind die vierte Zeitschrift, welche Schelling begann und immer bald wieder aufgab. Dadurch hatte er den Vortheil, immer wieder von vorne anfangen zu können, aber nie seine Auflösungen weiter zu bringen, als bis zu dem Knoten, wie denn das Einzelseyende wirklich im Absoluten und durch das Absolute sey und werde? — Welcher Knote nie anders, als durch blosses Behaupten, eine Scheinlösung erhält. Wird aber denn das deutsche Publicum immer die deutsche Gutherzigkeit fortsezen, zu glauben, dass, je öfter man ihm ein Arcanum verspreche, desto gewisser der Vielversprecher selbst es besize?

„wie Schelling sein Gedankensystem nicht in Einem Tage erfunden [!] so auch seine Ansichten nach ihrem ganzen Zusammenhang nicht in Einem Tage begriffen werden,“

was besonders wegen der mysteriösen Art, in welcher Schelling sich offenbarend sich zu verhüllen die Kunst besizt, sehr begreiflich wird. Bekennt er doch (s. oben) selbst, dass er durch die Schrift über Religion und Philosophie 1804 und durch seinen mysteriösen Bruno 1802 dem Publicum nur Einseitigkeiten vorgehalten habe, welche ein dritter Aufsaz erst von Widersprüchen habe befreien sollen. Und dennoch liess er seit mehr als 30 Jahren die immer aufgereizte Denkwelt eben auf diese Auflösung warten.

Ein neueres Beispiel von der maaslosen Heftigkeit und Arroganz, welche sich der Vornehmergewordene gegen den Verfasser der Schriften „Christus und die Weltgeschichte“ und „über den Ursprung der Menschen und Völker (Nürnberg 1829) erlaubte, ist erst kürzlich durch die Schrift: „v. Schelling's religionsgeschichtliche Ansicht und über dessen jüngste literarische Fehden“ (Berlin 1841) S. V–XXII. bekannter geworden.

Schelling behauptet (ohne allen Beweis, so wie gewöhnlich sein dictatorisches Behaupten die Stelle der Beweise vertritt), „schändliche Gedankenräuberei, Verlezung des geistigen Eigenthumsrechts sey an Ihm begangen worden,“ indem Professor K a p p (vorher College von Schelling, während dieser zu Erlangen 1820—27 in bescheidener Stille zu dociren hatte) aus Heften, die Ihm (Schelling) „in Vorträgen über Philosophie der Mythologie nachgeschrieben worden, H a u p t s ä z e entnommen, als eigene vorgetragen, sie in der Rohheit, wie allein man Geraubtes wiedergeben könne, gegeben und durch diesen F r e v e l ein schönes, wohlerwogenes und durchdachtes Ganze, soviel an ihm war, z e r s t ö r t habe, weil er d a s E m p ö r e n d s t e beging, e i n z e l n e S ä z e h e r a u s- u n d d a m i t z u g l e i c h v o n i h r e r e i g e n t l i c h e n B e g r ü n d u n g loszureissen.“ Dafür verweist Schelling, ohne mit einem Wort seine Anklage zu begründen und die geraubten Gedanken, wie sie nur ihm allein möglich und eigenthümlich gewesen

seyn sollten, zu bezeichnen, den Verfasser, welcher selbst die zulezt genannte Schrift Ihm zugeschickt hatte, „in der Scala der Ehrlosigkeit unter die diebisch genannte Nachdruckerzunft um so viel tiefer, als intellectuelles Eigenthum höher als materielles zu schäzen sey."

Wer Kapp's würdig gehaltene Antwort vergleicht, mag sich nur darüber wundern, mit welcher Ehrfurcht doch vorausgesezt wird, dass der alleinige Gedankenbesizer durch wirkliche Leistungen sich wenigstens eine Entschuldigung seines Herrschertons verdient habe. Wo war denn damals, wo ist bis jezt irgend eine haltbare Entdeckung aus den vieljährigen Meditationen des Identitätsphilosophen, ohne oder mit Hülfe Vulcans, hervorgesprungen?

Welch' ein Philosoph, welcher Gedanken, deren Abzeichen, dass sie ihm allein zugehören, er auf keine Weise nachweisen kann, für sein intellectuelles Eigenthum erklärt und darüber eine literarische Criminalklage als über ein neuentdecktes Gedankenraubsverbrechen erhebt, bei welcher er Kläger, Richter und beschimpfender Executor zugleich seyn will. Welch ein Philosoph, der von Erfindung oder Benuzung allgemein leicht erdenkbarer Gedanken oder Phantasiespiele alle Andere gleichsam juridisch ausgeschlossen haben will, nachdem er selbst doch darüber von dem, was er geben konnte, so viel er wollte, ohne ein patentirtes Privilegium in öffentlichen akademischen Vorträgen (wie sein Beruf es erforderte) zu allgemeiner Anwendung bekannt gemacht hatte.

Und solch ein Philosoph, welcher auf ungestempelte Gedanken das Eigenthumsrecht der Wechselbriefe ausdehnen zu können meint, ist in einem Kreise von Männern der Wissenschaft (S. 10 der Rede) zu Berlin als der Eine aufgetreten, welcher die Philosophie in ihre Stellung zum Leben, in das Positive, durch seine für die Welt wichtigen Resultate zurückzuführen vermöge!?

Als ein solcher Alleinbesizer der Philosophie ruft Er dort (S. 7 der Rede) aus:

„Der natürlichen Ordnung der Dinge gemäss sollte, statt meiner, an dieser Stelle ein jüngerer, der Aufgabe gewachsener Mann stehen. Er komme — Ich werde Ihm mit Freude den Plaz einräumen.“

So sehr sich selbst, in einem Alter von etwa 67 Jahren, als den Alleinigen überschäzend, sucht Er die imposante Miene anzunehmen, wie wenn er, gleich dem Zaubergeiste Samuels zu Endor (1. Sam. 28, 15.) es äusserst übelnehmen müsste, aus seinem dreissigjährigen Ruhestand herzu bemüht worden zu seyn, nachdem er doch dort längst (nach S. 6.) „das Seinige für die Philosophie gethan hätte.“

Da stund oder sezte er sich dann, ohne Dank dafür, dass eine höhere Fürsorge für partheilose Ausgleichungen in der Wissenschaft ihm auf ungewöhnliche Weise die ehrenvolle Gelegenheit gegeben haben wollte, das, was er seit 30 Jahren immer nur von sich erwarten zu lassen die Kunst geübt hatte, in einer unbeengten Stellung ächt protestantischer Lehrfreiheit endlich noch zu Tag zu fördern. Er sezte sich wie den Einzigen der Aufgabe gewachsenen, wohl wissend, dass er keinem diesen Plaz einräumen könne und noch weniger wolle, darauf aber rechnend, dass dergleichen Mienen und Rodomontaden für den Augenblick eine schärfere Frage im Bewusstseyn der Sachkundigen unter den erwartungsvollen Hörern unterdrücken konnten, die Frage nämlich: was er denn wirklich, seit er Zeit genug dafür hatte, der Wissenschaft, „die der Schuzgeist seines Lebens gewesen,“ geleistet habe? und warum man denn jezt erst endlich erfahren sollte, was seit 30 Jahren des philosophischen Stillschweigens und der geheimnissvollen, grossthuenden Erwartungs-Erregungen „an ihm gewesen sey?“

Um so wissbegieriger müssen wir auf das noch weiter zurückblicken, was denn Schelling in den vielen Jahren, wo er es nach äussern Umständen wohl vermochte, vorzeigbar geleistet habe und was er nunmehr zu Berlin wie seinen „Lebensberuf“ bezeichnet, den er jezt nur noch zu vollenden, dem als Greis, so lange Gottes Wille es ihm gestatte, er nur noch die Krone aufzusezen habe.

Ja wohl — (wir wiederholen seine denkwürdigsten Worte) —

„Die Erkenntniss der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung ist ein so grosses Gut, dass dagegen, was man sonst Existimation nennt, Meinung der Menschen und alle Eitelkeit der Welt für gar nichts zu rechnen ist.“

4. Ideismus als Verbindung des Denkbaren und Wirklichen für alle Kenntnissfächer.

Die höchst nöthige Vorbildung zu allen Studien beruht auf zweierlei, nämlich auf Sprachkenntnissen, die, wenn sie als praktische Logik gelehrt und mit Erläuterungen der Sachkenntnisse verbunden werden, zur Bildung äusserst viel beitragen, und auf Philosophie, wenn diese nicht in fruchtlose Speculationen über das Uebernatürliche und Uebermenschliche überfliegt. Philosophie soll vielmehr seyn Wissenschaft über das Wissen, theils im Allgemeinen, theils für jede Art des Wissens. Sie soll Grundsäze und Uebungsmittel, wie und wie weit irgend worin Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit zu erreichen sey, zu ihrem Hauptinhalt machen und dass diese eingeübt werden, veranlassen.

Diese nöthige doppelte Vorübungen werden im Drange der Zeit gegenwärtig weit weniger ausführbar. Daher kommt es, dass in den sehr vermehrten Unterrichtsanstalten doch die Meisten mehr zum Lernen, Nachsprechen, wohl auch zu eigenem dreisten Absprechen sich gewöhnen, desto weniger aber zu genauem ruhigem Betrachten und logikalisch geregeltem Beurtheilen vorgeübt sind, ehe sie zu den Fachstudien übergehen, und dass sie dann leicht jedem Zugwind der Lehrmeinungen sich hingeben. Je mehr der Umfang der Kenntnisse zunimmt, desto mehr fehlt die Zeit zum Quellenstudium. Auch dringt Genusssucht und Zerstreuungssucht aus vernachlässigter Fa-

milienerziehung unaufhaltsam in die öffentlichen Unterrichtsanstalten, welche zu wenige Mittel haben, um auch Erziehung und Aufsicht mit dem Lehrzweck zu verbinden, der an sich zwar die Intelligenz weckt, aber diese selbst allzu oft nur für Sittenverkehrtheit und Scheinmeinungen schärft.

Die ohne ihres Gleichen bestehenden Würtembergischen, durch Stiftungsfonds kostenfreien Unterrichtsanstalten, in denen Hunderte ohne Nahrungssorgen neun Jahre hindurch ohne Studienzwang, aber unter Aufsicht für den Fleiss, sich zu allgemein brauchbaren Erziehern und Volkslehrern bilden lassen und bei freier Zeit selbst bilden können, während zugleich die Begabtesten unter ihnen sich zu ausgezeichneter Wirksamkeit vorzubereiten Gelegenheit haben; diese Anstalten, in denen auch Schelling sich vorbereitete, sind nur für Theologen. Und sie würden nicht seyn, wenn nicht aus der Zeit, wo „um der armen Seele willen" die Eltern von der Kinder Erbschaft gern etwas zu Stiftungen abbrachen, die Fonds herübergekommen und von einem ächtevangelischen Regenten (dem durch die Noth erzogenen Staats- und Kirchenreformator Herzog Christoph) ausser der Finanzsecularisation erhalten, alsdann aber lange durch eine Bürger und unabhängige Prälaten vereinigende Landesverfassung geschüzt worden wären. Statt dass diese zur Charakterbildung so sehr als für die allgemeineren und die philosophisch theologischen Studien wirksamen felsenfesten Denkmale einer praktisch soliden Vorzeit beengt oder gar mit Zerstückelung bedroht werden, verdienten sie vielmehr als erprobte Beispiele gründlicher Selbstbildung und Abhaltung von jugendlichen Ausschweifungen die möglichste Ausdehnung auf alle Studienfächer. Liberale sittliche Beaufsichtigung ist der Jugend nöthig, um der Belehrung und Selbstbildung die unentbehrliche Zeit zu sichern.

Für das alle Tage fühlbarer werdende Bedürfniss solcher Beaufsichtigung und für den Wunsch, dass durch (eine sehr mögliche) Veranstaltung neuer Beiträge eben diese Weise gut beaufsichtigter, Unterricht und Erziehung verbindender Anstalten auch auf die Nichttheologen ausgedehnt werden möchten, sind vom General von Theobald in der

Würtembergischen Ständeversammlung, und von mir, der jenes Bestehende einst auch dankvoll zu benuzen gehabt hatte, in dem Journal Hesperus wohl ausführbare Plane dargelegt worden. Zu hoffen ist, dass, während die Nothwendigkeit, die zu künftigen Vorständen aller Art heranwachsende Jugend durch sittlich ordnenden Unterricht zu leiten, immer unverkennbarer wird, auch die erweiterte Abhülfe unter einer das Landeswohl gründlich wollenden Regierung bald ihre Zeit durch thätig patriotische Fürsprecher und Beförderer finden wird.

Dieses Bedürfniss aber ist allgemein und fast überall noch viel unbefriedigter, als in dem längst constitutionellen Würtemberg. Jedoch hängt das Heil, ja das Bestehen unserer Staatszustände gewiss hauptsächlich davon ab, dass die so grosse Zahl künftiger Staatsdiener höchster uud niederster Classen nicht nur für Erwerbung anwendbar wissenschaftlicher Kenntnisse, sondern auch zur Angewöhnung eines von der jezigen Zerstreungssucht, Geld- und Zeitverschwendung u. dgl. freigehaltenen Charakters unter wirksamere Obhut gestellt, eben deswegen aber auch zu sittlich und wissenschaftlich freier Selbstausbildung verhältnissmässig unterstüzt werde.

Wenn zu Denkmalen für die ohnehin Unvergessbaren aus der Vorzeit, wenn zum Ausbau von colossalen Ruinen, welche die freigebigste Andacht der Vergangenheit nur als Zeugen ihrer eigenen Vergänglichkeit und Umbildung, als unvollendete Steinberge zurückgelassen hat, Millionen zu sammeln sind, sollten dann in unserm, wenn gleich materiell nicht überreichen Deutschland nicht doch auch Tausende zu erübrigen seyn, um den emporstrebenden, dadurch aber oft zum Excentrischen verleiteten Geistern zu ihrer ruhigeren Ausbildung Zeit und zeitgemässe Mittel zu gewähren, andern schon sich auszeichnenden aber ein nicht überspanntes Geltendmachen ihrer Kräfte zu erleichtern.

Zu jener Zeit, da Schelling als Zögling jener Würtembergischen Stiftungsanstalten sich emporzuarbeiten anfing,

traten zwar die Staatsverwaltungen noch nicht so sehr durch Vielregieren, durch Ordonnanzen für beliebig wechselnde Studienplane, nach denen alle Zeit zum Lernen, desto weniger zum Verstehen uud Denken anzuwenden wäre, durch mechanisches Examiniren, Inspiciren, Classificiren u. s. w. zwischen die Kreise regelmässiger Selbstausbildung. Unbekümmert aber überliess man oft, besonders undotirte akademische Lehrstellen solchen, die irgend Aufsehen zu machen Glück und Geschick hatten. Schon um 1794 musste, weil die politische Ideenrevolution in Frankreich bald auch auf Sichtung anderer Begriffsmassen überging, das Uebermässige in der Autorität des Herkömmlichen in allen Fächern vieles auf- und nachgeben. Ein allgemeines Forschen, Drängen und Streben nach praktischen und theoretischen Verbesserungen kam Jedem, der dergleichen anzubieten wusste, mit zutraulicher Empfänglichkeit entgegen. Aber weil das Bessere nicht eben so schnell reif wird, als das verdorrende abfällt, so übereilte die durch philosophische Kritik und revolutionäres Versuchmachen aufgeregte Geisterwelt sich leichter als sonst im Anstaunen und Auffassen unreifer, neugepriesener Früchte von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen, welcher denn doch auch ausser dem Paradiese uns Menschen unentbehrlich ist. Indem die Besonnensten mit freier gewordenen Kräften Verbesserungen suchten, Unrichtiges wegräumten, stückweise das Erforschte der öffentlichen Prüfung mittheilten, wirkte wohl auch hier und da menschliche Leidenschaft und ein äusseres, heftiges Emporstreben dahin mit, dass manche von dem Vorsaz ausgingen, alles Gangbare schnell zu verdrängen, um nur sich selbst eine neue Bahn durchzubrechen. Die Losung für dergleichen Wagstücke musste seyn: Von allem Hergebrachten muss das gerade Gegentheil behauptet, die Zeitmeinungen müssen wie umgekehrt auf den Kopf gestellt werden. Statt Homers gelte das Niebelungenlied, statt der Verstand- und Geschmackerweckenden Reformation das rohgemüthliche Mittelalter, statt Leibniz, nicht Kant der Kritiker, sondern Spinosa, gerade in dem, wo er, nicht die menschliche Geistesvermögen kritisirend, in dogmatischen Idealismus sich eingeschlossen hat.

Auch ich achte es als die wohlthätigste Lenkung meines Lebens, dass ich, durch gründliche exegetische und dogmengeschichtliche Befreiung von manchen Vorurtheilen unter Lehrern, wie Ploucquet, Rösler, Schnurrer, Storr u. s. w. und doch ohne Beengung eines logikalisch strengen Selbstforschens vorbereitet, schon seit 1789 zu der Professur der alt- und neutestamentlichen Schriftauslegung in das bei sparsamen Mitteln selbstständige Jena vocirt worden bin.

Gerade damals begann mit grossem sittlichem Ernst, während die Theologie das Temporäre des Urchristenthums und noch mehr das Fremdartige der patristischen und scholastischen Kirchendogmatik von dem Wesentlichen und Bleibenden der christlichen Religion historisch und wissenschaftlich abzusondern bemüht war, die Anerkennung allgemeiner zu werden, dass das Kantische Ermessen der menschlichen Erkenntnisskräfte, dieses Denken über die Anwendbarkeit unsers Denkens, die Nachdenkenden vom hyperphysischen Himmel auf den uns angemessenen Erdboden hinlenke, das ist, vom Umherschweifen im Uebermenschlichen auf das der Menschheit Nöthige und Mögliche, sokratisch dem Zweck und Inhalt nach, wenn gleich allzu scholastisch in der Sprache, zurückführen wolle und könne.

Die Jeztzeit, wo man fast alles nur zu lernen und nachzumachen gewöhnt wird, desto weniger aber die allgemein anwendbare Urtheilsfähigkeit nach Gründen und Denkgesezen übt und daher auf allerlei willkührlichen sogenannten „Standpuncten“ zwischen neckenden Zweifeln und anmasslichen Behauptungen schwankt, möchte sich kaum eine analoge Vorstellung davon machen können, wie tief eindringend und geisterhebend die selbsterworbenen und reinmoralischen Ueberzeugungen des vom selbstbewussten Menschengeist ausgehenden Philosophirens auf den Charakter auch der Studirenden wirkten; besonders da der aus edlem Wahrheitsbedürfniss philosophirende Reinhold das Wesentliche in einer gereinigten Sprache darstellte, die Resultate des Vorstellungsvermögens analytisch anschaulicher machte, vornehmlich aber die Gemüther das Belebende und Beseligende, ohne Abhängig-

keit von metaphysischen[22]) Phantasieen eine frei sich gebietende, nicht egoistische Selbstgesezgebung und Pflichterfüllung zu finden anleitete. Redlicher hat gewiss Keiner von denen, die bald im speculativsten Aufflug (oder Uebermuth?) auf seine gemüthliche Wirksamkeit herabblicken mochten, seine Kräfte angewendet!

Allerdings wirkte sein Nachfolger, J. G. Fichte, mit weit mehr Geistesfeuer. Aber auch diesem war die rechtwollende Selbstachtung das Höchste. Das schonungslose Reinigen des Wissens von grundlosen Voraussezungen und Fehlschlüssen war ihm nur Mittel für das Gewisswerden anwendbarer, sich selbst regierender Ueberzeugungen. Für beides, Theorie und Praxis, befeuerte und erhöhte seine dialektische Vortragskraft die jugendlichen Gemüther so, dass damals auch in andern Fächern schwerer und doch durch Grunderforschung heller gelehrt werden konnte, als je.

Er selbst suchte alle Ueberzeugungen in dem innersten Wesen des Denkenden festzufassen, in dem, was jedem das Gewisseste und in unendlicher Geistesfortdauer unverlierbar ist, in dem Ich-Selbst, welches zwar immer in der Wirklichkeit ein Einzelnes, eine durch seine wesentlichen Kräfte, aber auch durch das Zusammenseyende bestimmte, unvollendete

22) **Der Mensch**, sagte schon oft das philosophische Alterthum, **macht sich zum Maasstab** (*μετρον*) **von Allem**. [Wie könnten wir anders?] Eben deswegen behauptet man leicht viel zu viel, wenn man das Uebermenschliche genau nach dem Menschlichen messen zu können sich einbildet. *Wie* ein Allvollkommenes sey, vermögen die Nichtvollkommnen nicht zu ermessen. Dies machte **Kant's Kritik** der Beweisführung für das Seyn Gottes damals klar. Vollkommenheit ist der Grund alles Seyns. Deswegen ist das Höchstvollkommne gewiss zu glauben, aber nicht zu ermessen. **Reinhold** machte in seinen philosophischen Briefen darauf aufmerksam; dass die Menschenvernunft sich eben deswegen nur um so uneigennüziger zum selbständigen Rechtwollen entschliessen könne, da ihr das Glauben an geistige Harmonie mit Gott nicht demonstrativ aufgenöthigt werden könne.

Iudividualität ist, dennoch aber das in ihm mächtige „Universelle“ (= das als wahr und gut allgemein Anerkennbare) von dem Mangelhaften wohl zu unterscheiden und dadurch das Gültige zunächst in sich und so weiter in seinem Theil des Makrokosmus geltend zu machen vermag. Dieses Ich nämlich, wie es sich selbst als Einzelnes existirt, muss zwar, da dies nie anders möglich wird, in Jedem alles Erfassliche auf sich, als Einzelnes zurückbringen. Auch in dem einzelnen Geiste aber ist durch das Wesentliche (das anfang- und endlose) seiner Anlagen und Grundkräfte das Universelle der menschlichen Geisteskraft. Nöthig ist nur, dass der Selbsbewusstgewordene unablässig durch Ausübung der durchdachtesten Selbsterkennungsregeln sich von dem „blos Individuellen“ reinige, um sich selbst mehr und mehr bei allen Gegenständen zum Menschlich-allgemeingültigen, vornehmlich aber auch zur prüfenden Benuzung des Glaubwürdigen aller Tradition und Erfahrung zu erheben und zu erweitern.

Ich bemerkte schon damals nnd inzwischen nur allzu oft, wie die, welche nur an Auflösung metaphysischer Fragen und Räthsel hangen, jenen Ideismus, das Zurückgehen des Geistes in sich selbst, das Verarbeiten aller möglichen Denkaufgaben in der unsichtbaren Werkstätte des Selbstbewusstseyns, sich wie ein Abschliessen des einzelnen Ich von allem Andern, wie ein (abentheuerliches) Verneinen Aller sich aufdringenden Wirklichkeiten auslegten und missdeuteten. Das philosophirende Ich, meint mancher, berede sich in der „Ideenphilosophie“[23]), dass es nur allein existire. Es berede sich,

23) Die gewöhnliche Benennung Ideal-Philosophie sagt nicht, was sie sagen soll und will. Sie müsste vermöge dieser Wortform bedeuten: eine Philosophie über Ideale, das heisst über das Vortreffliche, welches deswegen, weil wir Vollkommenheitsideen über Wahres, Rechtes und Schönes denken, diesen Idealen oder Musterbildern entsprechend hervorzubringen ist. Dies will aber die Ichphilosophie nicht. Sie ist Ideismus oder Ideenphilosophie in sofern, als das denkendwollende Ich die Eigenschaften der denkbaren Möglichkeiten in geistigen Anschauungen, die nur das Wesent-

wie wenn es alles, was ihm erscheint, nur sich selbst als Phänomena erschaffe und vorhalte, so dass es in seiner Ab-

liche (nicht das zum Daseyn nöthige Individuelle) auffassen, deswegen abgesondert betrachtet, um aus solchen unbeengten einfachen Begriffen zum voraus zu wissen, was, wenn solche Gegenstände individuell wirklich werden, in ihnen gewiss als wesentlich vorhanden seyn und erscheinen müsse. So, zum Beispiel, construiren wir uns in innerer Anschauung jede mathematische Figur oder Raumeinschliessung in der Allgemeinheit (in der vom Generischen wohl unterscheidbaren Universalität) ohne ihre Grösse, Richtung, Ausfüllung bestimmen zu wollen. Wir schauen und betrachten das Wesentliche, welches jene Linien bezeichnen, absolut, d. h. ohne individuelle Bestimmtheit, rein um zum Voraus zu-wissen, was bei jedem Gegenstand, welcher in solcher Figur erscheine, deswegen wesentlich wahr seyn müsse. So bearbeitet die Ideenphilosophie das Wesentliche von allem Wissbaren, die Grundwahrheiten aller Kenntnissfächer absolut (vom Individuellen unabhängig) ohne dass sie zu bejahen oder zu negiren hat, ob etwas jene Figuren oder jene Grund-Begriffe als Prototypen ausfüllendes existire oder nicht in der Wirklichkeit sey. Die Formel ist hypothetisch: Wenn etwas diesem Begriff entspricht, so kommt ihm diese Idee zu! Ebenso denkt — zum Beispiel — das Denkgeübte, Absolute (d. i. von allen am Ende wahr oder unwahr zu nennenden Traditionen und Voraussezungen freie) Ich alles das, was in einem vollkommnen Wesen, das zum allerwenigsten unser Geistseyn weit übertreffen müsste, wirklich seyn müsse, ohne daher die Existenz eines solchen Wesens beweisen, aber auch ohne es negiren zu wollen. Beides gehört nicht in die Sphäre des auf Begriffe und Ideen sich beschränkenden Ideismus. Der Zweck dieses Forschens aber ist dennoch wichtig genug. Man weiss zum Voraus, aus Betrachtung der Idee, wie das Wesen, welches als Gott anzuerkennen seyn solle, in der Wirklichkeit zu denken sey und dass auf keinen Fall die mancherlei Unvollkommenheiten, welche der Mensch als nur relative Vollkommenhei-

solutheit alles, ausser sich, für nichtseyend erkläre, negire, also — den Tag läugne, folglich auch die Gegenstände der Religionslehre für blosse Begriffsspiele halte. Daher meint auch gegenwärtig der Alleinwisser des „Positiven", das eigentlich geistige Philosophiren mit dem Einen Wort niederwerfen zu können, dass er es das blos Negative zu nennen liebt, worin und woraus das Ich (ohne seine endliche allerneueste Hülfsleistung) nicht zum Nicht-Ich, und besonders nicht zu seinen (meteorischen) Fortschritten im „Ueberseyenden, Zufällignothwendigen u. s. w." gelangen könne.

In einer Zeit, wo man so oft und nuzlos sich in den Persönlichkeiten umhertreibt, was Kant, was Fichte u. s. w. erreicht habe, wie Jener und Dieser und der Dritte nicht weiter zu begreifen vermocht habe und wie deswegen Jeder durch den Andern „überwunden" und abgethan, durch den zulezt und zu allerlezt auftretenden Schauspieler aber das Theater mit ewig und allein gültigen Potenzen und Personagen besezt und für immer completirt sey; — in solcher um Worte streitenden, im Sacherklären armen Zeit des Scheins ist nichts nöthiger, als dass man diese particulären Besizstreitigkeiten der Geschichte der professionsmässigen Philosophen und ihrer philosophischen Baukunstwerke überlasse. Nöthig ist's, aus dem, was durch sie erkennbar gemacht, wenn gleich bisweilen auch von ihnen selbst wieder verkannt, erscheint, eben das hervorzuheben, was, von ihnen angeregt, das denkgeübte Ich in sich selbst anzuerkennen vermag.

Der gegen Fichte so schädlich missgedeutete Ausspruch: Das Ich sezt sich selbst![24]) sollte über den Ursprung

ten kennt, auf ein wahrhaft Vollkommnes übergetragen werden dürfen, wenn gleich sehr Gutmeinende dies in verschiedenen Zeiten für das „Eins ist noth" hielten und noch halten.

24) In seiner ersten kleinen Schrift: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, Tübingen den 9. September 1794 unterzeichnet, — einer ingeniösen Forschung, welche Schelling nicht aus dem ersten Bande seiner philosophischen Schriften hätte ausschliessen sollen, schrieb Er

über dn Ursprung der offenbaren Weltordnung nichts weder verneinen noch bejahen. Das menschliche Ich — und nur diesem ist, um seiner selbst willen, das möglichste Wissen oder Gewisswerden nöthig — ist sich seines Ursprungs nicht bewusst. Aber was es nach seiner Selbstkenntniss sey und was Gutes es seyn könne, dies zu bedenken und danach rechtzuwollen, ist ihm Bedürfniss und die Pflichtaufgabe, die es sich selbst, und zwar, weil es nicht leicht und vielfach gehindert ist, auf eine „imperatorische“ (freiwollend selbstregierende) Weise als das „nicht anders zu Denkende“ vorzuhalten hat, weil ohne dieses seine wesentliche Kraft zu wollen und das Rechte zu denken nicht in Harmonie mit einander wären, also seine Einheit im Widerstreit naturwidrig zertheilt bleiben würde.

Das Wesentliche des Ich, welches sein Ansich nicht ergründet, aber nichtsdestoweniger sich selbst als denkendwollend ist, da es nur, als seyend, seiner beharrlichen Wirkungen als der ihm eigenen und von ihm abhängigen bewusst ist, hat, um richtig zu denken und rechtzuwollen gar nicht nöthig, sich mit dunkeln Forschungen, wie mit unvermeidlichen Präliminarfragen aufzuhalten; zum Beispiel mit den Fragen: ob sein und anderer Dinge Daseyn von dem Nothwendigseyn oder aber von dem Freiwollen irgend eines andern Absoluten (anfangslos unabhängig bestehenden) abhange? oder ob das Wesentliche und Selbständige jedes existirenden Dings gleichfalls nothwendig und unvordenklich seyend zu denken sey? alles Individuelle aber aus einem ewigen Ineinanderwirken der ewig bestehenden Grundstoffe (materiellen und geistigen Elemente) sich erklären lasse? u. s. w.

Als Denkübungen und Forschungsversuche mögen dergleichen Fragen irgend folgen, wenn das Praktisch-nöthige auf innere Gewissheit gebaut ist. Aber auf sie zu bauen, sogar von ihnen das Nöthige abhängig zu machen, ist verkehrt.

S. 61 über das blosse Wortmachen ohne Begriffsbestimmtheit und Beweisführung das ominöse Wort: „Worte sind blosser Schall, und — ach, nur gar zu oft ein tönendes Erz und eine klingende Schelle.“

Wie kann darin die rechte Ueberzeugungsmethode bestehen, dass das Ich zuvörderst in dem Labyrinth dogmatischer oder skeptischer Metaphysik umhergeführt werden müsse, wo denn doch immer das Resultat ist, dass das Meiste nur mit Wahrscheinlichkeit, manches gar nicht zu beantworten sey. Wie viel weiter würde die menschliche Sachkenntniss seyn, wenn seit Jahrhunderten jedes seine Kräfte zusammenfassende Ich Kraft, Mittel und Zeit zunächst auf alles das verwendet hätte, was theils Physik (Naturlehre) des Menschengeistes selbst nach Fühlen, Wissen, Wollen und Empfinden, theils Physik der ihm vorgehaltenen Aussenwelt genannt werden kann. Es kann nicht im grösseren Umfang besser werden, als wenn in gerade umgekehrter Ordnung die praktische Vernunft zuvörderst angeregt und nach logikalischer Regelmässigkeit zum Selbstbetrachten der ganzen natura naturata gebildet und gewöhnt wird. Das zum Denken über jenes Denken angeleitete Ich hat in diesem Zustand seines wissenschaftlichen Selbstbewusstseyns sich nicht erst, ehe es mit sich und allem, was es wahres und gutes kann und eben deswegen soll, ins Reine gekommen ist, in den Minotauruspallast von Metaphysik: Woher und wodurch und zu welchen fremden Zwecken es da sey? zu verwickeln. Es ist! und das: kenne dich selbst! ist die Aufgabe, deren (ins Unendliche progressive) Lösung ihm, wenn sie gleich nicht zu Ende gebracht wird, doch in jedem Augenblick seiner ewigen Dauer sagt, was er jezt mit Ueberzeugungstreue und nach der zum voraus (apriorisch) festzufassenden Gesinnung oder Charakterbildung zu denken, zu wollen und möglichst zu verwirklichen habe.

Um wie weniges ist doch auch der gebildetere Theil des Menschengeschlechts seit ein Paar tausend Jahren im Denken und Wollen besser geworden, weil man fast immer über das Menschen-Ich hinaus wissen zu müssen meinte, was Ein anderes, oder viele unsichtbar mögliche Ich (nebst den angeblichen Dollmetschern der Unsichtbarkeit) unsertwegen (hyperphysisch = übernatürlich) wissen und wollen könnten. Was das Menschen-Ich stufenweise, durch eigene Kraftübung, und ohne dass die Trägheit alles erst von Ueberlieferern erwarten will, richtigwissen und rechtwollen kann, ist unmittelbar,

weil auch der Schlchteste sich nicht ohne fortdauernden innern Widerspruch der im Ich wesentlich guten Grundkraft selbst betrügen kann, viel klarer, als — alles, was durch Uebersteigen ins Uebernatürliche unläugbar gemacht werden soll.

Man unterhält sich, nur um von Moral, das heisst, von Aufforderungen zur würdigen Lebensthätigkeit und vom Bewusstwerden der Selbstvernachlässigung frei zu bleiben, gerne durch solches Hinüberschauen (Speculiren) ins Land des leeren Raums, wohin die absolute Phantasie ihre Visionen versezen kann und woher dann die Visionen nichts, als die Existimation ihrer Unentbehrlichkeit herüber zu bringen und möglichst lange zu erhalten trachten. Man lässt sich durch Imaginationen (durch nichtintellectuelle, dem Verstandesurtheil sich entziehende, blos willkührlich selbstgemachte Anschauungen) amüsiren. Man nimmt die Miene an, wie wenn man sich für das, was das denkendwollende Ich in Jedem, der das Seinige thut, immer richtiger sagt, nicht gründlich genug und beharrlich entschliesen könnte, wenn man nicht gewiss wüsste, was vor oder in dem allgemein geglaubten Chaos[25] (Tohu Vabohu) gewesen sey und was nach dem künftigen allverzehrenden Erd- und Himmelsbrand doch wieder da seyn werde.

Kurz: man baut das Erkennbare auf das viel weniger Bekannte. Man will nur von diesem, nur von (speculativ-positiven) Dogmen, nicht von Pflichten, nicht einmal von wissenschaftlichen Principien, Beweisen und folgerichtigen Durchführungen hören und hören lassen, um nur für den Au-

25) Warum haben fast immer die Geistes- und die Naturlehrer einen Zustand allgemeiner Unordnung und Verwirrung voran gestellt? Auch wenn Alles von einem allmächtigen Wollen anfing, so ist zu denken, dass dieses ein allgemein adäquates Zusammenwirken aller Grundkräfte, nicht aber eine, so zu reden, gedoppelte Mühe, zuerst des Erschaffens eines Elementenkampfes und dann eines allmähligen Ordnens gewollt hätte. Vgl. meine „Aufklärende Beiträge zur Dogmen-, Kirchen- und Religionsgeschichte (Bremen 1837. zweite vermehrte Ausg.) S. 392—398. Artikel XVII. „Chaos, eine Fiction, nicht ein Gesez für Kosmologie.“

genblick durch (unhaltbare) Palliativmittel sich gegen die unausbleiblichen Folgen der verkehrten Methode durchzuhelfen und Zeitfrist zu gewinnen.

Das schlimmste aber ist, wenn man über das Ich selbst und die davon auch geschichtlich sich darbietenden Erfahrungen nur deswegen überzuschreiten liebt, um sich, wenn der Fall des Kampfes für das Rechte eintritt, zur Entschuldigung sagen zu können, dass ja doch das übernatürlich oder speculativ-Positive, worauf man Pflichten und die Gottheitsidee zu bauen angewiesen werde, wenigstens nicht in dem Grade gewiss sey, wie es seyn müsste, wenn nicht der Verständige sich wenigstens ausnahmsweise davon dispensiren dürfte.

Weder Sokrates noch Jesus — der auch von Samaritanern wegen seiner pneumatisch wahren allgemeinmöglichen Gottesverehrung als (universeller) Weltheiland nach Joh. 4, 42. ohne Dogmen anerkannte Messias — haben auf speculative Metaphysik gebaut. Darauf gründete sich die Ueberzeugung der gewiss nicht metaphysisch dogmatischen Sichariten, dass der wahre Christus unmittelbar zur Hauptsache geführt hatte: Der Geist, das der ihm erkennbaren Wahrheit getreue, seine Kraft dahin concentrirende Ich, verehrt den Vater, übt die Religiosität gegen einen als Vater, nicht als arbiträrer Gesezgeber, zu denkenden Gott, ohne an die Tempel und Tempeldogmen zu Garizim oder zu Jerusalem gebunden zu seyn. Dass das Ich sich dagegen nicht willkührlichen Eigenlehren überlassen solle, müsste sich von selbst verstehen.

Kant bedurfte, wegen der dazwischen getretenen patristischen, neuplatonisch-mystischen und scholastischen Dialektik, seine vielen dialektischen Kriticismen, einzig um den Menschengeist auf das, was ihm in sich selbst gewiss werden kann, zurückzuführen; vorausgesezt, dass Jeder seine Erkenntniss- und Urtheilskräfte so lebendig, als es ihm möglich ist, anwende. Für das Nöthige sind sie bei allen zureichend. Je mehr Ausübung, desto mehr intensive und extensive Steigerung.

Fichte machte durch das Eine Wort, welches alles, was sonst in gesonderte Geistesvermögen zerstückelt wird, concentrirte, durch Ich oder Ichselbst die innere Anschauung des

Wesentlichen, die Befreiung von aufgedrungenen Ultraismen (Ueberflügen und Ueberschreitungen in das weite romantische Land des Uebermenschlichen), besonders aber das wissenschaftliche Erreichen einfacher Grundwahrheiten für einzelne Kenntnissfächer viel leichter. Dadurch dass das Ich sich selbst sezt, wird das Wahrhaft-Positive, das, was auf gewissen Grund sezbar ist. Es ist in Wahrheit das sich selbst im Zustand des Bewusstseyns erscheinende Ich. Ein anderes ist für uns nicht da. Aber eben dieses sich selbst Erscheinende macht sich dadurch absolut (sezt sich selbst dadurch) dass es sich allein in sein Denkend- und Wollendseyn einschliesst und sich in diesem seinem Selbstseyn in allen Richtungen betrachtet, ohne sich von Fragen abhängig zu machen, durch welche es über seine Physis hinausgetrieben würde. Auch was durch Geschichte und Geschehenes als wahr erkennbar geworden ist, ist wahr, wenn und weil es das enthält, was das dadurch auf sich selbst aufmerksam werdende Ich in der Idee wahr findet. Aus jeder Thatsache wiederstrahlt als aus einem Experiment oder einem Beispiel, das nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann, dieses, jenes Wahre, was das Ich, in sich selbst, universell anschauen kann. (In allen wirklichen Triangeln ist das wesentlich wahr, was darüber in der Idee wahr ist.)

Nur sind Viele weit mehr an das Adspectare (an die sinnliche Auffassung des Vielen, des concret gemischten) als an die innere Intuition des Wesentlichen gewohnt und nicht anders von solcher ideischen Gewissheit zu überzeugen, wenn ihnen nicht die Figuren an der Tafel oder körperlich und die geschichtliche Nachbildung der ideischen Anschauung das allgemeinanschaubare Wahre individualisiren (vereinzelt vorhalten), wenn gleich die verwirklichten Linien den Inhalt der Ideen mehr nur nachweisen, als demonstriren. Wenn dann aber bei diesen (geschichtartigen) Nachweisungen manches Verzeichnen oder Verrechnen hinzukommt, so ist doch daran nur der Verzeichner, wahrhaftig nicht die Idee schuld. Vielmehr ist bekanntlich immer alles auf die Idee, welche das Ich, so oft es will, zu neuer Prüfung neu in sich wieder herstellen kann,

zur Berichtigung durch Vervollständigung oder allmählige Reinigung zurück zu bringen.

Fichte bewies, dass er in jener Befreiung von dogmatischer Metaphysik[26]) (d. i. von der vergeblichen Ableitung des Absoluten im Menschengeiste von einem übermenschlichen Absoluten) auf dem rechten Weg war und fortschreiten wollte, dadurch, dass er sogleich von der Rechtfertigung seiner Ichlehre aus (von der Wissenschaftslehre, als dem Wissen über das sich selbständig erhaltende Wissen) zur Anwendung überging, um in den wichtigsten Richtungen, auf Sittlichkeit, auf Rechtssinn u. s. w. das aufzusuchen und in erweislichen Säzen zu fixiren, was das Ich darüber in sich selbst als leitende Grundideen anschauen kann, ohne sich in Fragen über die nie einfach erscheinende Wirklichkeit zu frühe verwickeln zu lassen. Achtung erwirbt sich der Ideismus allerdings durch sich selbst bei allen, die seine unabhängige Wahrheitforschung und den dazu nöthigen Aufwand von einer Denk-

26) Die Metaphysik kann seit dem Kantischen Kriticism nur noch skeptisch, nicht dogmatisch gelehrt werden. Der Lehrer zeigt oder soll jezt zeigen, warum und worin die Wahrheitforschung des Ich so und so weit reiche und bis auf welche von den vielen Stufen der Annäherung zur Gewissheit es sich erhebe. Denn auch mögliches, existibles, coëxistibles, wahrscheinliches u. s. w. zu betrachten, ist gar nicht vergeblich, wenn nur auf das Ahnen und Gerührtseyn (das sogenannte Fühlen der — nie fühlbaren — Ideen) nichts nöthigeres gebaut wird. Eine skeptische Metaphysik aber müsste immer nicht nur mit einer analytischen Logik, als dem Wissen, in welcher Gestalt das Behauptete vor dem urtheilenden Ich erscheinen könne und solle, sondern auch mit dem Wissen, durch welche Methode Wahres zu entdecken sey, als mit einer synthetischen Logik, verbunden seyn. Von den meisten Vormännern, denen es mit dem Selbstdenken hoher Ernst war, ist noch nachzuweisen, wie sehr die Methodus inveniendi veritatem, als die ihr Suchen und Finden begleitende Wissenskunst, ihnen eine lebenswierige Aufgabe war.

und Willenskraft erkennen. Aber Achtung und Schäzung zugleich kann dieses in sich arbeitende Philosophiren nur erhalten, wenn es beweist, dass es für alle specielleren Kenntnisse strenger geprüfte Grundsäze bereite. So gab Fichte 1798 sein auch in Schleyermachers Kritik ausgezeichnetes System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre und schon 1796—97 die Grundlage des Naturrechts.

Dabei ist, wie bei den mathematischen Denkanschauungen nicht nöthig, vorherzuwissen, wie sie, verkörpert, erscheinen können und dadurch auch manches Nichtwesentliche (Individuelle) annehmen. Die Einfachheit genügt, und sie kann um der leichter überschaubaren Einfachheit willen desto mehr genügen, wenn das Ich sich nur problematisch vorhält, was, wenn die und die Begriffe[27]) irgend verwirklicht wären oder würden, nach der Idee darüber zu entscheiden sey.

Die Ideenlehre (der begonnene Ideismus, gewöhnlich Idealphilosophie genannt) war demnach durchaus nicht blos eine Beschäftigung mit fruchtlosen Abstractionen und Reflexionen, welche ausserhalb des Lebens bleiben, noch viel weniger, wie in den von Schelling'schen Vorlesungen diese absprechende Nachrede nur allzu oft wiederholt wird, — etwas

27) Unterscheiden wir, auch in den unentbehrlichen Kunstworten, so wie es um manchen Irrgang zu verhüten nöthig ist, das Unterscheidbare genau, so ist bei dem Ausdruck Begriff immer zu denken eine Vorstellung, in der etwas als möglich oder in Beziehung auf das Wirklichseyn ergriffen und betrachtet werden kann. Idee dagegen ist der Gedanke, wegen dessen der Betrachtende fragt, ob er mit dem Begriff vereinbar oder davon zu trennen (zu bejahen oder zu negiren) sey. Z. B. der Ausdruck: Deus, Θεος, erregt eine Idee, wenn man dadurch veranlasst wird, problematisch ein Wollen zu denken, wodurch ein Seyn anfange, gesezt werde, aus dem Nichtgewesenseyn entstehe. Diese Idee: Weltsezer, Erschaffer, Weltordner aber wird als Begriff behandelt, wenn man denkt: Ist ein höchster Geist zu denken als Weltschöpfer, als ein Wollen, in welchem, was nicht war, dem Wesen nach ist und zu seyn fortdauerte.

unnegatives. Wird sie nur von solchen, welche gerne mit beiden Augen, mit Erfahrung und Vernunftanschauung zugleich, sehen und davon sich Rechenschaft geben, bald (sobald der jezige, ins übermenschliche Absolute sich stürzende Schwindel vollends vorüber und durch das Extrem der v. Schelling'schen Vorlesungen geheilt seyn wird) wieder fortgesezt werden, wird sie dann von Mehreren[28]) nicht professionsmässig, sondern durch stäte, freiwollende, nicht blos den Zeitumständen dienstbare Wissensliebe bearbeitet, so wird wohl die Philosophie, weil ihre Ideen nicht so einfach, vorzeigbar und anschaulich, wie die der Mathematik seyn können, nicht zu gleicher Entschiedenheit, wie diese, gelangen. Dennoch

28) Warum von Mehreren? Ist es denn nicht gegen den Hauptsaz: dass das sich von jeder Uebermacht absolvirende (absolut sezende) menschliche Ich alles, was entschieden werden kann, nach Ideen entscheide! — wenn wir dazu mehrere Denkgeübte auffordern? Soll nicht, und muss auch nicht am Ende jedes Ich einzeln für sich entscheiden? — Allerdings. Es ist auch nicht etwa die Ichheit wie eine in alle Einzelne zertheilte Kraft, die nur wenn sie ganz zusammengefasst würde, entscheiden könnte. Vielmehr ist jedes Ich als ein ohne Entstehen für sich bestehendes Ganzes. Es wirkt einzeln, und nicht blos in der Gattung (Menschheit). Noch weniger ist in ihm nur ein theilweises Einwirken einer übermenschlichen Absolutheit, so dass das Einzelne immer nur ein Theil, eine gegen das Ganze verschwindende Modification bleiben müsste. Wohl aber muss das einzelne Ich auf Mehrere achten, weil jedes Ich seinen Entwickelungsgang in sich macht, also Eines in vielen andern denkthätigen sehen kann, bis wohin die regsamsten und regelmässigen im Zustand des Selbstbewusstseyns ihrer selbst mächtig geworden sind. Dies hat der Einzelne so lebendig als er kann, zur Ergänzung des Seinigen anzuwenden. Dadurch wird Vieles Vielen und gerade den Selbstthätigen gemeinschaftlich gültig. Dennoch kann und soll jedem einzelnen Ich nur gelten, was durch die beste Anwendung seines Kraftumfangs wahrhaft sein wird.

aber wird sie vieles geistig für alle Geister so evidend (durchschaubar und einleuchtend) machen können, dass die Verwirklichung (die sogenannte Realität) sich von philosophischen Ideen nicht viel weniger beherrschen oder vielmehr regieren lassen wird, als die Materie, welche sich dem, was von jenen Linien und Formen in der geistigen Anschauung zum voraus gewiss wird, unterordnen lassen muss, obgleich sie ihm oft unvorhergesehene Hindernisse entgegen stellt. Nur dadurch, dass in der Idee, in den unabhängigsten Intuitionen des Geistes, auf eine der mathematischen Evidenz und Unverkennbarkeit sich nähernde Weise, vor der Verwirklichung ausgemacht ist, was idealisch verwirklicht werden sollte, werden alle Kenntnissfächer berichtigter, gültiger, alle Wirklichkeiten wahrhaft besser.

So selbstbewusst nun der Ideismus sich nur mit Begriffen und Ideen beschäftigt, durch welche das in sich sich zurückziehende Ich sich gewiss macht, was auch in der Wirklichkeit geltend seyn müsse, wenn den hypothetisch angenommenen Begriffen eine Existenz entspreche; so zuverlässig hat doch auch der Ideismus des Ich eine sichere (durch die v. Schelling'sche positive, vielmehr nur arbiträre, Philosophie umsonst geläugnete) eigenthümliche Fortbewegung zum Uebergehen auf das, was als existirend (als real) erscheint, wenn gleich all das im Ich selbst und ausser ihm seyende Reale dem Ich nur als Phänomenon da ist. Kurzsichtigkeit ist's, wenn nicht verkehrter Wille, dem Ideismus eine in ihm selbst gegründete Fortbewegung auf die Wirklichkeit abzusprechen.

Der Ideismus selbst nämlich wäre nicht, wenn nicht das sich unabhängig sezende und wirkende Ich an sich selbst d. h. an das, was es ist und selbstthätig aus sich machen kann, glaubte und seiner Natur nach glauben müsste. Es würde gar kein Gewisswerden menschlich möglich seyn, wenn nicht das Ich seinen zusammenwirkenden Erkenntnisskräften vertraute, so lange es diese so gut, wie ihm möglich, anzuwenden sich bewusst ist. Selbst der Skeptiker vertraut

(glaubt) seinem denkendwollenden Ich, indem er nur durch dieses zweifelt, d. h. nach zwei oder mehreren anderen möglichen Fällen sich umsieht (σκεπτεται, circumspectat.)

Anderwoher als aus dem seine Kraft bestmöglich benuzenden Ich kann das Ich selbst eine Bürgschaft für das Gewisswerdenkönnen (Wissenkönnen) nicht erhalten. Auch zu der Zeit, wo die Theologie noch überall im Philosophiren der Anfang und nicht blos das Endresultat seyn sollte, wo deswegen selbst Cartesius (Principia Philos. I. §. 29. 30) sein Vertrauen, dass wahre Erkenntniss möglich und der Menschengeist nicht dem Irren und Fehlen unvermeidlich überlassen oder ausgesezt sey, auf Gott, dessen Vollkommenheit und Wahrheitsliebe baute, war dies doch nur ein Umweg, der das Ich wieder zum Vertrauen auf sich selbst oder (anders gesagt) zum Glauben an seine sich selbst möglichst gut regulierende Kraft zurückleitet. Denn worauf anderem beruhte des edlen Zweiflers und Wahrheitsuchers Idee von Gott und von dessen vollkommenem, also den Irrwahn gewiss nicht begünstigenden Seyn, als auf dem Ichselbst des seine Ichheit möglichst gut anwendenden Philosophen?

Es versteht sich eben deswegen, dass, wenn die absolute übermenschliche Wahrheitskenntniss, Gott selbst, etwas Unerkanntes ausspräche (offenbarte), immer das Ich im Ganzen und Einzelnen zuvörderst nach all seiner besten Kraft beurtheilen müsste, ob die Behauptung, dass es Gott sey, welcher sprach, offenbar richtig sey und dass also das Glauben an Gottesoffenbarungen immer von dem Glauben[29]) an das nach

29) Auch die evangelische Ueberzeugung von der allgemein nöthigen und möglichen Geistesrechtschaffenheit, der δικαιοσυνη θεου, welche allein und vor den Werken gilt, selig macht und Gott genügt, geht nach Röm. 1, 17 auf solche Weise aus ἐκ πίστεως — εἰς πίστιν „aus Glauben (= vertrauensvoller Ueberzeugung) zum Glauben." Aus dem alles umfassenden innigsten Ueberzeugtseyn des δικαιος, d. i. des rechtwollenden Gemüths, erzeugt sich das vertrauende Ueberzeugtwerden über alles Einzelne, durch Glauben an den wahren Christus offenbar und wirklich werdende, Besserwerden.

bester Kraft (rationell) urtheilende Ich ausgehen müsse und in diesem Glauben an sich, in diesem sich nicht überschäzenden, aber in fortwährender Selbstverbesserung auch nicht gering achtenden Selbstvertrauen, strengprüfend weiter gehe.

Während demnach das Ich, sich selbständig in der ihm innerlich möglichen Absolutheit erhaltend, im Vertrauen auf seine Urtheils- und Selbstbestimmungskraft das, was ihm in Begriffen und Ideen wahr, gut und schön ist, im Ideismus durcharbeitet und in einen harmonischen Zusammenhang, systematisch, aber jeder Verbesserung offen, einreihet, findet es zugleich, dass ihm zweierlei Arten von Wirkungen vorgehalten (zum Object gemacht) werden, die es von dauernden, also selbstseyenden (substantiellen) Ursachen abzuleiten sich nicht versagen kann.

Aufgenöthigt, vermittelst einer sinnlichen Empfänglichkeit aufgenöthigt, erscheinen ihm Vorstellungen von Wirklichkeiten, deren gemeinschaftlicher Charakter ist, vielerlei und ausdehnbar zu seyn. Eben diese aufgenöthigte Vorstellungen erscheinen dem Ich, sobald es darauf achtet, als hereingedrängt in das Bewusstseyn, das sein (des Ichs) eigener Zustand ist. Sie erscheinen ihm aber wie durch ein Anderes ausser der Vorstellung verursacht. Und je genauer das Ich dieses Viele aufgenöthigte betrachtet, es in andere Beziehungen versezt, sein gesezartiges Verbleiben und Verändern vergleicht, desto gewisser wird es, dass es nicht in einer Selbsttäuschung sich befinde, in der es jene Vorstellungen etwa nur sich selbst, und doch wie auswärtige Aufnöthigungen hervorbrachte. Sein Glauben an sich selbst ebnet ihm vielmehr den Uebergang auf positive Dinge, die nämlich nicht durch sein eigenes Selbstsezen gesezt seyen.

Diese so wahre Hinweisung auf den Hauptpunct, dass das particuläre Glauben aus dem universelleren erwachse, deutet der Apostel an, unstreitig nicht aus irgend einer philosophischen Theorie, wohl aber aus dem schlichten Selbstbewusstseyn, in welchem er, zum Glauben an Gott und Christus durch den Glauben an seine innigste Begeisterung geleitet, beseligt lebte.

Eine Gewaltthätigkeit mancher Philosophen war es, dass sie, weil sie selbst nichts anderes, als was ihnen unmittelbar im Denken gewiss seyn kann, anzuerkennen sich fest vornahmen, auch jedem anderen Ich zumutheten, diese mittelbaren Aufnöthigungen für Nichts zu halten und also den Ideismus in Akosmismus (Idealismus genannt), zu verwandeln. Dem Idealisten, der sich in sein Innerstes tief versenkt, ist diese Gewaltthätigkeit zu verzeihen, wie dem Stoiker, wenn er die Macht des Ich über sich selbst so weit zu treiben fordert, dass man im Ernst ausrufe: Es giebt keinen Schmerz!

Jedes seiner selbst mächtige Ich aber hat sich vor nichts mehr, in seiner wahren Absolutheit, zu hüten, als vor solchen forcirten Voraussezungen, welche die Systematiker eine Zeit lang für etwas über alles Prüfen hinaus entschiedenes, wie traditionell, verbreiten und dann das Sonderbarste, was daraus zu folgern ist, als etwas, das ihnen und aller Welt wahr seyn müsse, sich und andern aufzwingen.

War nicht eine Zeit, wo jeder für denkunfähig gehalten zu werden fürchten musste, wenn er die Harmonia praestabilita als höchste Philosophie nicht anzuerkennen den Muth hatte? War es doch der gewiss genialste Deutsche, Leibniz, der sich selbst jenen hyperphysischen Roman, als die einzig mögliche Lösung des Zusammenseyns von Geist und Körper aufgezwungen hatte, weil er das scholastische: non datur actio in distans! festhielt und dann (unbehutsam) voraussezte, dass das Ich wie ein solches distans gegen alles Körperliche sich verhalten müsse, folglich nur ein allmächtiges Vorauswissen aller Möglichkeiten das parallele Zusammengehen der beiden von einander unabhängigen Wirklichkeiten zum voraus schöpferisch zu sichern vermocht habe.

So gebraucht nur allzu oft das menschliche Ich seinen Gott, wenn es sich in seinen Forschungen nicht anders zu helfen weiss. So dauert auch jezt noch, wie seit Spinosa, das Abmühen über die Frage: wie denn Alles in einer einzigen Wirklichkeit, in einer überseyenden Absolutheit, bestehe? Die Philosophie wird in eine blosse Theogonie (in einen romanartigen Gottentwicklungsprocess) mit sehr

ungleicher Künstlichkeit verwandelt, blos weil die ungeprüfte Voraussezung obenan gestellt ist: auch alles Wirkliche muss in Einem seyenden Princip, in Einem Urgrund, enthalten seyn, weil alles Wissbare in unserm Denken nur durch die Einheit (zwischen Subject und Prädicat) denkbar wird.

Dergleichen Gewaltthätigkeiten gerne despotisirender Philosophien verschwinden, je mehr sie in specielle Anwendungen — als positiv ins Positive — übergehen zu wollen die Keckheit haben. Der Roman der vorherbestimmten Monadenharmonie ist vollständig amnestiert, so bewundernswürdig consequent der vielumfassende G. B. Bilfinger diese mutua sympathia mentis et corporis dargestellt hatte (edit. 2. 1735. 8.) Man vergisst sogar, was das Wahre darin ist, dass nämlich jede Monas als individuelle Kraft ein dem Wesen nach nothwendiges seyn kann, ohne eine Modification des höchsten Geistwesens zu seyn, welches allein Gott zu nennen ist. Wer weiss, wie bald Herrn v. Schelling's Dreipotenzenroman, gerade weil er jezt in den Berliner Vorlesungen ins Speciellere ausgesponnen erscheint, gegen das Bessere verschwinden wird, was der junge Lehrer vom Ich 1795 S. 8. eingesehen hatte, wo er schrieb: „Wir wollen auch nicht wissen, was Gott für sich selbst ist, sondern was er für uns ist, in Bezug auf unser Wissen. Gott kann immerhin für sich selbst Realgrund seines Wissens seyn; aber für uns ist er es nicht, weil er für uns selbst Object ist, also in der Kette unsers Wissens selbst irgend einen Grund voraussezt, der ihm seine eigenthümliche Stelle in dieser Kette bestimmt.“ Auch die Denkglaubigen dürfen a male informante ad melius informatum provociren.

Das Ich müsste das Vertrauen zu sich selbst aufgeben, wenn es sich der Meinung hingäbe, dass jene wie von auswärts ihm aufgedrungene Wirklichkeiten nur Producte, die es so fortdauernd und regelmässig allein sich selbst unbewusst gegenüberstelle. Der nach Berkeley benannte Idealismus versucht umsonst, dem allgemeinen Bewusstseyn Gewalt anzuthun. Er beruht auf der speculativ genannten Voraussezung, dass das Wirkliche nur eine Erscheinung sey, die das Denken sich auf eine höhere übersinnliche Weise abzuleiten habe.

Aus eben dieser Voraussezung entstehen die sich als höhere Weisheit aufdringenden Versuche, alles individuell Existirende mit einer einzigen Wesenheit, die man Gott nennt, zu identificiren. Jedes selbstbewusste Ich widersezt sich solchen Aufnöthigungen und Phantasmorasieen. Vielmehr lernt das Ich im Betrachten der vorgestellten Wirklichkeiten auch sich selbst vollständiger kennen.

Alles was ihm in seinem Ideismus über anschaubare oder nur denkbare Begriffe durch Ideen wahr geworden ist, eben das kann es jezt auf jene bestimmten individualisirten Wirklichkeiten anwenden. Das Wirkliche wird durch das Ideische beherrscht und geregelt. Der Ideismus erkennt wissenschaftlich, was wegen seiner ideischen auf das Viele passenden Formen wahr ist. Werden diese ausgefüllt durch Wirklichkeiten von mancherlei Art (durch Effecte der materiellen Kräfte, oder der geschichtlich handelnden Menschen), so gilt, auf das Vereinzelte angewendet, eben das, was zum voraus in den unbestimmteren Formen betrachtet, als universell wahr, ideisch anerkennbar war. Die ganze Mathematik beruht auf Ideismus. Von jeder einzelnen mathematischen Zeichnung ist wahr, was das Ich zum voraus darüber ideisch eingesehen hat. Aber auch bei all den erscheinenden Vorstellungen, welche durch Begriffe, wie des Seyns, Anderswerdens, Erhaltens, Sollens, Gerechtigkeit, Klugheit u. s. w. zusammengehalten erscheinen, wird dieses wie überraschend klar, dass die nur ideisch (ohne eine Wirklichkeit zum Grund zu legen) darüber gefassten Principien auf sie, die Erfahrungsgegenstände anwendbar sind. Sie werden dadurch erst aus blossen Erscheinungen (Apparenzen) eigentliche Erfahrungen (= Erwahrungen, Wahrnehmungen). Deswegen können sie, die als wirklich aufgenöthigten Vorstellungen in haltbare Erfahrungskenntnisse, in praktische Wissenschaften, aufgefasst werden, weil das, was ideisch ausgemacht werden konnte, auf sie, als bestehende bestimmte Wirklichkeiten übertragen wird. Und deswegen war die Philosophie wichtig und weit mehr, als jezt, hochgeschäzt, weil sie, als Ideismus, allen Realstudien vorarbeitete und ohne ein fruchtloses Uebersteigen in ein übermenschlich Absolutes, das als

Quelle alles Wahren und alles Wirklichseyns doch unerreichbar bleibt, durch den unverlierbaren Glauben an sich selbst in alle Fächer des wissenschaftlichen Realismus durch seine Grundbegriffe einwirken und übergehen konnte. Hierdurch löset der Ideismus auch die verschiedensten Arten des pantheistischen Systemversuchs.

In dem Ich selbst, indem es so dem Glauben an sich = an das, was es ist, ohne weiteres treu anhängt, wird ihm ein doppelseitiger unterscheidender Charakter seines Selbstseyns offenbar. Vieles erscheint ihm als vielfach, besonders als ausdehnbar, theilbar u. s. w. Das Ich selbst aber lernt sich durch seine eigene (reingeistige) Wirkungen des Wissens und Wollens als ein Ursachwesen kennen, das in seinem eigenen Zustand der Bewusstheit all das Viele in sich in eine betrachtende, vergleichende, beurtheilende und tausendfach anders gestaltende Eine Kraft zusammenfasst. Dies ist die wesentliche Wunderkraft, die wir Wissen nennen, aber wenn wir nicht selbst wissend wären, nicht beschreiben könnten. Sie ist's, die das Vieles in Ein Centrum fasst, festhält und verarbeitet. Jedes Ich wird also sich selbst bekannt, als ein Eines, das, aber nur wissend, sich das Viele zusammenfasst und es, aber nur als gedacht, wie eigen besizt. Allerdings aber lernt das Ich dadurch doch nur diese Wirkungen als Wirkungen kennen. Es ist dadurch auf sich, als das Bewirkende, zu schliessen genöthigt. Dennoch kennt es dadurch sein Wesen im Ganzen, sein An-sich, wie es in allen andern möglichen Beziehungen ist, nicht.

Gerade in dieser seiner unläugbaren Wirklichkeit nun ist es offenbar von dem, was im Vielen, Theilbaren, Bewegbaren, Bewusstlos-zusammensezbaren besteht, so charakteristisch verschieden, dass ihm selbst nichts weniger denkbar ist, als der von dem consequentesten, aber doch durch eine falsche Prämisse sich irreleitenden Denker aufgestellte (spinosaische) Versuch, Materie und Geist, extensum und cogitans, als identische Wirkung eines und ebendesselben Wesens denkbar zu machen.

Geist nennen wir das, was wir selbst unverkennbar sind, indem es die Vielheit, in Gedanken verwandelt; Geist

ist das die Vielheit der Vorstellung in Ein Wissen zusammenfassende, der Selbstheit bewusste Ich. Das Totalverschiedene Materielle dagegen ist die bewusstlose Verwirklichung des Vielen. Wie aber sollte Eine und ebendieselbe Substanz zugleich die Tendenz haben, alles wissend in Eine Beschauung zu concentriren und doch auch alle Einheiten neben und ausser einander zu halten und bewusstlos wirkend zu machen.

Durch Glauben an sich selbst, aber durch einen in der Selbstbetrachtung zum zuverlässigen und zuversichtlichen Wissen sich erhebenden Glauben weiss demnach das Ich, dass es als Geist nicht materiell ist. Und dieser Geist kann, wie er durch das glaubwürdige Erfahren weiss, in Materielles wirken, er vermag, wissen wir gleich nicht wie? auch in engen wechselseitigen Beziehungen zum Materiellen zu stehen. Aber dass er Einerlei (ein unum idemque) mit dem Materiellen sey, ist seinem hellen Glauben an sich selbst so wenig möglich zu denken, als dass Wissen und Bewusstlosigkeit, Einheit und Vielheit als Einerlei zu denken wäre.

Das Gewisswerden innerhalb des Ideismus beruht auf dem Glauben des Ich an sich selbst und auf dem Bewusstseyn, dass das Ich seine Gesammtkraft in der Betrachtung und Beurtheilung der Gegenstände, die ihm als Begriffe und Ideen zu zu schauen sind, anwende. Eben so gewiss aber wird das Ich durch eben dieses denkthätige Glauben an seine Kraft, Wahres zu erkennen, auch im Uebergehen auf das, was ihm wie vorgehaltene (objectivirte) Wirkungen von andern seyenden Dingen erscheint. Denn auch hier gilt das Dilemma: Entweder ist für mich überhaupt nichts zu wissen, oder ich kann es nur dadurch wissen, dass ich als Ich mich dazu möglichst tüchtig mache und verwende.

Daraus folgt zunächst, dass das Ich immer genau auf den grossen Unterschied achte, sich zu sagen: So erscheint es mir! nicht aber zu behaupten: Also ist es gerade so! Zwischen diesen beiden Behauptungen liegt die Richtung zum Entdecken des Wahren, das in der Erscheinungswelt stattfindet, in der Mitte. Von den Erscheinungen ist eine Ursache

zu suchen, aus welcher das Erscheinende, ohne dass ihm Gewalt angethan wird, entsprechend abzuleiten ist. Diese Ursache aber kann oft aus einer zusammenwirkenden Vielheit von Wirklichkeiten bestehen. Auch ist sie oft das Gegentheil von dem, was man bei der Erscheinung zunächst urtheilt. Zum Beispiel. Richtig war immer die Aussage: mir erscheint die Sonne laufend! Aber das Urtheil, dass das Grosse sich um das Kleine bewege, war sehr unrichtig; und nur des Menschen egoistischer Stolz, wie wenn seine Erde mit ihm selbst das Centrum aller erscheinenden Wirklichkeiten wäre, hat dieses Urtheil (nicht zur Ehre der Menschen) übermässig lang erhalten, weil die urtheilenden Ich sich dabei nicht absolut, d. i. von unhaltbaren, besser zu prüfenden Voraussezungen frei, gemacht hatten. In diese Freiheit sich immer zu sezen, ist das Nöthigste, selbst auf die Gefahr hin, dass man bei langem Suchen doch die eigentliche Ursache vielleicht lange nicht finde; weswegen man aber doch das freithätige Suchen nicht aufzugeben hat.

Ich skizzire hiermit bruchstückweise nur die Hauptmomente des Ideismus, wie ich, durch Fichte's mit den realen Wissenschaften unverweilt sich in Wechselwirkung sezende Ichheitslehre angeregt, sie mir[30]) ausbildete. Ich

30) Fichte selbst schreibt den 27. August 1794 an Reinhold: „Ich lese des Tags 3 Collegien, eins über eine mir ganz neue Wissenschaft, wo ich das System erst aufbaue, indem ich es darstelle.“ So war es damals und so konnte es nicht anders seyn. Wenn nach bessern Planen methodisch gebaut wird, so kann nicht alles sofort, nicht alles von Einem allein, fertig seyn. Wie leidig aber ist's, dass wir indess in einem Zeit- und Sachwechsel lebten, wo fast jeder Folgende nur als der Alleinige erscheinen, nur die Vorgänger in aller Stille ausbeuten, aber sie bis auf die Kunstworte hinaus aus der Erinnerung auslöschen und immer nur nachweisen wollte, wozu die andern Alle nicht fähig genug gewesen seyen, ihm aber nun, dem Ueberlebenden,

skizzire sie nur deswegen, um zum voraus von der Ideenphilosophie den (von Schellingischen) Vorwurf abzuwenden, wie wenn sie keinen Ueberschritt in's Positive in sich selbst hätte und deswegen seiner grundlos gesezten und auf einen Theil der Kirchenlehre willkührlich angewendeten Theorie von dem alles enthaltenden Gottwesen und dessen Potenzen zur lezten Ehrenrettung bedürfte.

Man nimmt vielleicht an meiner Skizze deswegen Anstoss, weil ich jedes einzelne Ich als dasjenige darstelle, das sich selbst im Ideismus absolut machen und dadurch das Wahre möglichst gut erschauen könne. Man hat dieses eigene Absolutwerden oft wie eine besonders Diesem und Jenem durch Philosophie Emporstrebenden verliehene Gabe (wie ein Charisma) sich zugeschrieben. Solchen Exaltirten mag meine Erklärung flacher, niedriger Empirismus scheinen. Dennoch ist das hier zur Selbstthätigkeit für richtiges Wissen und Wollen aufgeforderte Absolute nirgends anders als in jedem Menschen-Ich, wenn es nämlich seine wesentlichen Erkenntnisskräfte von individuellen Beengungen und Schwächen frei macht und durch reine Kraftübungen immer freidenkender, subjectiv seines Selbst mächtiger wird. Auch Fichte (s. Leben II. S. 259.) warnt Reinhold, „das Setzen des Nichtich in der Wissenslehre nicht allzu absolut zu nehmen.“ — Das empirische Ich muss sich selbst vergeistigen und von Vorurtheilen und Fragen frei machen, die sein leidenschaftloses Selbstbetrachten hindern können. Ein anderes als das Ich der Erfahrung haben und sind wir nicht. Der anmasslichste Philosoph kann es sich nicht schaffen.

Dem auf diese Weise sich absolut haltenden menschlichen Ich ist nicht einmal unentbehrlich, dass ihm ein Nichtich gegenüber gestellt sey. Vielmehr sezt es sich selbst in seinen eigenthümlichen Wirkungen des Wissens und Wollens zuvörderst so, dass es daraus sich selbst kennen lernen will

vorbehalten, vergönnt, gegeben sey, jene Alle in ein Grab zu legen und darauf einen grossen Stein zu wälzen, welcher der Grundstein der auf ihn, als den alleinigen Architektoniker, wartenden Burg aller Wissenschaft seyn müsse.

und deswegen, als Ich, sich selbst in seiner Thätigkeit betrachtet, also sich, dem Betrachtenden, nicht ein Nichtich, sondern die Wirksamkeiten, die es als seine eigenen erkennt, als das Zubetrachtende vorhält (objectivirt). — So heben sich auch die Einwendungen, welche sich Herbart (nach Seite XLII — LIV. Vorrede zum I. Bd. der Hartenstein'schen Sammlung seiner kleineren philos. Schriften, Leipzig 1842.) wegen der scheinbaren Unentbehrlichkeit des Nichtich, oder überhaupt des Andern und Andersseyenden, für das Ich, das sich doch absolut zu sezen habe, gegen Fichte gemacht hat.

Ich bemerke, um noch ein der Ideenlehre, weil sie consequent zu denken ist, auch von v. Schelling entgegengestelltes Missverständniss abzuschneiden, nur noch dieses, dass es auch äusserst unrichtig ist, wenn man gegen Kant und Fichte aussagt: der Kriticismus fingire ein Ansich, von welchem man aber nichts wissen, nichts prädiciren könne, das also vielmehr = 0 oder gar nicht sey. Dies ist der Sinn von dem „Ansich" keineswegs. Wenn das Ich sich selbst zum Gegenstand der Betrachtung macht und dadurch das kennen lernt, dessen es sich über sich selbst bewusst werden kann, so urtheilt es nicht, dass es dadurch sein ganzes Wesen, wie es in oder an sich ist, kennen lerne. Es beurtheilt die ihm, dem Subject, als Betrachtungsgegenstand (Object) bekannter werdende Wirksamkeiten zwar als Producte, von denen man auf ein, sie verursachendes, bestehendes Wesen gewiss zu schliessen habe. Aber es beredet sich nicht, dass es von diesem Ichwesen entweder nichts, oder vieles und alles wisse. Das sich betrachtende Ich weiss nur, durch das Selbstvertrauen auf sein Urtheilsvermögen, dass vermöge jener Wirksamkeiten es sich selbst als eine bestehende Ursache derselben, als ein Seyendes und nicht blos Zufälliges, als eine Causal-Existenz kennen lerne. Was es aber ausserdem, oder in seiner übrigen Selbständigkeit (Substantivität) sey, davon, weiss es, ebendadurch noch keine Kenntniss zu haben. Z. B. als wollen- und wissenkönnend erkennt das Ich sein Ansich evidend; ob aber etwa eben dasselbe auch ein Vermögen sey, materielles zu bewegen, sogar zusammenzufügen und (als Menschenleib) zu organisiren, dies wird sich wohl

erst durch genauere Betrachtungen und behutsame Schlüsse vom Bewirkten auf das Bewirkende weiterhin entscheiden lassen.

Dass der damalige Magister Philosophiae im philosophisch theologischen Stift zu Tübingen, Fried. Wilhelm Joseph Schelling (geb. 1773) schon 1794 die Hauptgedanken, wie Fichte die Geistesvermögen, welche von Kant noch fast wie abgesonderte Personen, jedes nach seiner Function kritisirt worden waren, in das Eine denkend-wollende Ich, also in ein einziges nach all jenem Vermögen wirkendes Geistwesen zusammengefasst und dadurch das Wissen über das Wissen (das eigentliche Philosophiren) sehr erleichtert hatte, so scharfsinnig fasste und zum Theil eigenthümlich, durchweg aber nach einer ächtphilosophischen Methode in seinen zwei ersten philosophischen Abhandlungen erläuterte, musste mit Recht auf den jungen Mann von 20 Jahren viele Aufmerksamkeit erwecken. Selbst die Terminologie aber von dem „sezbaren und sich selbst sezenden" Ich zeigt, dass Schelling durch das, was man damals durch Fichte's Recension des Anesidemus in der Allg. Literaturzeitg. und dann aus desselben „über den Begriff der Wissenschaftslehre" (1794) neu angedeutet wissen konnte, hauptsächlich erregt worden war. In der Vorrede der ersten kleinen Schrift: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" (Tübingen 1795. 62 S.) wird zwar dieses Ausgehen von Fichte nur wie ein überraschendes Zusammentreffen mit Demselben (S. 4. 5.) bezeichnet und dabei der wahre Werth von Reinhold's Theorie des Vorstellungsvermögens, von welcher zu dem das Wissen und Wollen für Theorie und Praxis umfassenden Ich aufzusteigen nicht allzu schwer war, mit jener Vornehmheit behandelt, welche später sich viel lauter auszusprechen geziemend erachtete.

Das Bestreben des angehenden Schriftstellers, seine Originalität wohlbemerklich zu machen, ist in jener Vorrede unverkennbar. Doch, wer wollte es so streng nehmen mit der Frage: ob etwa das Ich von dem Einen, als Denker, auf den Andern als guten Commentator übergegangen seyn möchte? oder

ob es zu gleicher Zeit sich zweien in den nämlichen Hauptworten geoffenbart habe? Wahr ist's. Schon in der zweiten Schelling'schen Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie" 1795, wird irgend eines Gedankenzusammenhangs mit Fichte gar nicht mehr erwähnt; weswegen auch dieser nach einem Brief an Reinhold vom 2. Juli 1795 (s. I. G. Fichte's Leben und Briefwechsel S. 235) schrieb:

> „Schelling's Schrift ist, so viel ich davon habe lesen können, ganz Commentar der meinigen ... Warum Er das nicht sagt, sehe ich nicht ganz ein. Läugnen wird er es nicht wollen oder können u. s. w."

Um so mehr muss man sich wundern, dass die erste kleine Schrift Schelling's von 1794 nicht in dem ersten Bande der Schelling'schen philosophischen Schriften 1809 aufgenommen worden ist. Dadurch wäre wenigstens noch etwas anerkennendes von der Thatsache aufbewahrt:

> dass die Schrift von Fichte (über den Begriff der Wissenschaftslehre) ihn, Schelling, wenigstens in der Auflösung des Problems „über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt, als über einen Gegenstand, mit dem er schon einigermassen zum Voraus vertraut geworden war, bestärkt [!] und ihn zuerst zu einer vollständigeren Entwickelung seiner Gedanken über jenes Problem bestimmt habe."

Sey es damit, wie es seyn mag. Mag Schelling für sein sich selbst sezendes Ich Fichte'n mehr oder weniger zum Dank verbunden gewesen seyn. Fichte hat ihm das Abborgen des Specifischen jener Wissensentdeckungen nie als einen „Gedankenraub", als ein unverzeihliches Plagiat, angerechnet, wie umgekehrt Schelling 1806 es von Fichte als sein gleichsam unveräusserliches Denkeigenthum eifrig zurückforderte, dass Fichte, durch den Atheismusstreit mürbe gemacht und gleichsam macerirt, seit dem November 1799 (s. seinen Brief im ersten Bande seines Lebens S. 403.) vom menschlichen, psychologisch sich absolut machenden Ich zu einem metaphysich absoluten, als Urgrund seines Selbst und

aller Dinge übergegangen war und dadurch sich allerdings (aber nicht zu seinem und der Wissenschaft Vortheil) dem für das Positive philosophiren wollenden Identitätsphilosophen, Schelling, näher gerückt hatte.

Gesezt, dass bei Fichte zur Entstehung dieses späteren Rückschritts in eine unklare, zwischen Spinozismus und Schöpfungsglauben schwebende Art von Pantheismus etwas aus der Schellingischen „Weltseele" (von 1798) und dem Transcendental-Idealismus (von 1800) mit beigetragen habe, so war die Acquisition wahrhaftig kein Gewinn für G. I. Fichte und alle ihm in diesem Rückfall in dogmatische Hyperphysik indess nachgefolgte Ueberglaubige. Fichte las wenig von Andern. Das Mystificirende der damaligen naturphilosophischen Gottheitstheorie, wie ohnehin Schelling sie nicht bestimmt angab, kann eher von Hörensagen, als durch wissentliches Borgen an Fichte gekommen seyn. Einen Gedankenraub zu begehen oder nicht durch Dank den vorigen Besizer für das Abgeborgte zu entschädigen, war nicht in seinem Charakter. Dazu war er für sich selbst zu gedankenreich.

Deswegen achtete er auch auf die Schellingische Eigenthumsreclamation („Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre." 1806.) gar wenig. Vergleiche darüber im ersten Bande seines Lebens S. 434—37. Wer mag so arm seyn, dem Ausflug seiner Ideen nachzueilen, die ja wohl nach Art bunter Psychen (nicht uniformirter Schmetterlinge) eben sowohl in einem anderen Ich zur Hege und Pflege sich entpuppen können. Am wenigsten sollte dies Derjenige für geziemend erachten, der, auch da er drei Decennien dazu frei hat, sich nicht durch originelle Darlegung derselben als den Alleinbesizer ihres wahren Gehalts und Umfangs offenbart, noch 1809 in der Vorrede zu seinen philosophischen Schriften S. X. immer nur „Bruchstücke" (von seiner einzigen und lezten Philosophie) gegeben zu haben bekennt und doch wie ein allein posessionirter Eigenthümer dieses allen denkthätigen offenen intellectuellen Gemeinguts allen Andern, ähnliche Fragmente hervorzubringen und in ihre Bauversuche einzufügen, verwehren will.

Wie der in jener Zeit einem übermenschlichen Absoluten näher gerückte, auch selbst zu Berlin in seiner Individualität (gegen Reinhold, Jacobi u. a.) absoluter, aber nicht geistig freier gewordene Fichte 1804 über den vormaligen Commentator dachte, ist indess (s. Leben II. S. 193.) aus einem Brief an Jacobi vom März d. J. bekannter geworden. Kant, so urtheilt Fichte, habe drei kritische Philosophien, deren jede ein eigenes Absolute habe. [Richtiger möchte zu sagen seyn: Kant's Ich, soweit es sich absolut gemacht hatte, zeigte es in dreierlei Vermögen und Richtungen, um sich und seine Freunde dogmenfrei zu machen.] „Mit Schelling — so fährt Fichte fort — ist es etwas Anderes. Dieser ist, bei all seiner Naturphilosophie, mit sich noch gar nicht einig, ob und inwiefern er der Natur die Existenz zugestehen soll. Geräth er ins Absolute, so geht ihm das Relative verloren. Geräth er an die Natur, so geht ihm das Absolute ganz eigentlich in die Pilze, die auf dem Dünger seiner Phantasie wachsen. Dabei hat er ein beispielloses Unglück mit der Form, wie ihm von Köppen zum Theil recht gut gezeigt worden. Diesem Mann und Allen, die sich von ihm imponiren lassen, geschieht aber viel zu viel Ehre, wenn man ihrer nur erwähnt."

So Fichte zu Berlin 1804.

Wenn dergleichen Aburtheilungen auch anderswo bekannter wurden, so kann man sich weniger wundern, dass 1806 die Schellingische „Darlegung wider die „verbesserte" Fichtesche Lehre" zur Explosion kam. Fichte hatte dem Forschen über das Wissen wenigstens einen neuen Wegzeiger aufgestellt. Er hatte auch der Wissenschaftslehre durch Anwendungen auf Pflichten- und Rechtslehre Ehre gemacht. Fichte hatte das Menschliche Ich (ein anderes haben und kennen wir nicht) als die Wurzel und Basis alles menschlichen Wissens von allen übermenschlichen Voraussezungen frei oder menschlich-absolut machen wollen, um aus ihm selbst zu zeigen, was der Menschengeist, in seinem Innersten auf Begriffe und Ideen sich beschränkend, als wahr und als wahrscheinlich zu wissen vermöge und sodann auf das ausser ihm Wirkliche anwenden könne. Schelling

meinte, zu einem übermenschlich absoluten Ich sich erheben zu können uud dadurch ein Eines gefunden oder speculativ erschaut zu haben, in welchem das All der Geister- und Körperwelt als wirklich bestehe und enthalten sey. Kant und Fichte suchten im menschlichen, sich in seine volle Kraft erhebenden Ich Wahrheit und Gewissheit (Wissen) des Wahren. Schelling sucht in einem übermenschlich Absoluten die Erklärung aller Wirklichkeiten. Alles Wirkliche, das bewusstseyende und bewusstlose, ist allerdings ein allumfassendes Ganzes, das All aller Dinge. Sie sind, dem Seyn nach betrachtet, Eines und von nichts anderem abhängig. Aber die Bestandtheile dieses Ganzen sind durch die Einheit im Wirklichseyn nicht identisch, nicht dem Wesen nach einerlei. Die Identitätsphilosophie verwechselt Unum und Idem. Wäre sie aber an sich gegründet, so fragen wir: Was hat Schelling durch sie hervorgebracht?

Der von Fichte her zum Ich gekommene reclamirte von ihm das, was Fichte weit besser, sey es aus sich, sey es durch den Andern, nie angenommen hätte! Aber eben dieser auf sein Gedankeneigenthum eifersüchtige Alleinbesizer — wo hat er denn alsdann durch Früchte, die sein verborgen gehaltenes Arcanum in der Stille getragen haben sollte, die Wissenschaft seit mehr als 30 Jahren gefördert? wo hat er die durch sein vielversprechendes Geheimhalten künstlich verbreitete Meinung von tieferen ihm vergönnt gewordenen Entdeckungen auch nur scheinbar gerechtfertigt?

Wir müssen, um die ganze Denkwürdigkeit des Schellingischen Philosophirens zu überblicken, noch einmal auf Anteacta zurückgehen.

5. Schellings Uebergehen vom sogenannten subjectiven in objectiven Idealismus.

Anfangs, als Schelling das Fichtesche Ich, welches nicht schon im werdenden Erfahrungszustand (im anfangenden Empirismus) absolut ist, aber durch sich selbst sich absolut machen kann und soll, zu commentiren hatte, strebte er dadurch vom theologischen Spinosismus sich ferne zu halten.

Er bemerkt §. V. und IX. seiner zweiten Schrift „vom Ich als Princip der Philosophie", welche in dem ersten und einzigen Bande seiner philosophischen Schriften 1809 neu abgedruckt ist, — dass der in seiner folgerichtigen Denkweise bewundernswürdige Benedictus (der vor so vielen Andern sich, so viel er's vermochte, absolut machte, doch aber, nach dem Einfluss der Zeitumgebungen, das Wissen über das allgemeine Seyn als ein Wissen über Gott an die Spize des Philosophirens stellte und deswegen das Absolute überhaupt Gott nannte) sich „von dem grossen Missverstand", von der blossen Voraussezung nicht frei gemacht hatte, dass das Nichtich und das Ich zugleich eine Einzige unbedingte Substanz seyn könnte und müsste[31]).

Vom Pantheismus sich fern haltend, näherte Schelling sich doch selbst wieder einer eben so unrichtigen Voraussezung,

31) Das Ausgedehntseyn nnd das Denkendseyn sind Wirkungen, die sich tausendfach kundthun. Aber dass diese so äusserst verschiedenartigen zweierlei Wirkungen in einerlei Ursache den Grund ihres Daseyns haben könnten und sogar müssten; dies ist nur eine Folgerung aus der ungegründeten Voraussezung, dass auch im Wirklichseyn — so, wie im Denken — alles auf eine Einheit zurückgeführt werden solle. Denkendseyende und Ausgedehnt-beweglich seyende Dinge, warum sollten sie nicht ewig neben einander existiren und existirt haben, ohne dass im Seyn sie von einander abhingen, während sie doch immer auf einander wirken?

wie wenn das Ich etwas an sich absolutes wäre, das (s. S. 12. der ersten Ausgabe) niemals Object werden könne.

Wäre dies, so wäre das Ich an sich und vor aller Selbstbetrachtung und Selbstausbildung ein Absolutseyendes. Es wäre nicht ein erst sich selbst absolut sezendes, d. i. durch sich selbst absolut werdendes. Kein menschliches Ich aber ist absolut seyend. Es ist nur in seinem Wesen, weil es denken und wollen kann, das Können, sich als denkend und wollend, zur Absolutheit zu erheben, d. i. sich selbst nach dem, was es ist und vermag, zu betrachten und dadurch seiner Kenntnisse und seiner Pflichten sich gewiss zu machen, ohne zuvor in hyperphysische (über sein Wirklichseyn hinausstrebende) Fragen: Wodurch und woher es sey, sich zu verwickeln. Es vermag, wenn es sich selbst kennen lernt, also wenn es sich selbst zum Object macht, sich vom unrichtigen Bedingtseyn (von falschen Angewöhnungen des Individuums) geistigfrei und in diesem Sinn absolut zu machen, weil nicht ein ursprüngliches Absolutseyn, wohl aber das Vermögen, sich absolut zu „sezen" oder freizumachen ihm wesentlich ist und in seinem geistigen ewigen Seyn und Bestehen als Vermögen fortdauert.

Jedes erst in seinen Zustand des Bewusstwerdens übergehende Ich ist allerdings zuvörderst weder Object noch Subject. Es ist noch in der (unentwickelten) Indifferenz von Beiden; um mich der Schellingischen Wort- und Sacherklärung aus §. 1. der Zeitschrift von 1801 zu bedienen. Es ist nicht eine absolute, aber eine absolutwerdenkönnende Vernunft, die dieses, ungegeben, durch sich selbst werden soll, weil sie kann. Ein solches Ich ist, was es ist, weil es ist. Es vermag, was es vermag, ohne dies zum voraus schon zu wissen und ohne deswegen nach dem woher? und wodurch? zu fragen. Aber dadurch, dass es um sich selbst (sibi ipsi, ohne dazu eines Nichtich zu bedürfen) im fortgesezten Bewusstwerden immer mehr bekannt und dadurch wissend wird, wie es durch das regelrechte Ueben seiner Vermögen so viel werde, als es (als Quale und Quantum) werden kann, macht es sich selbst zu einem solchen absoluten, selbstthätigen Ich. Dieses macht sich immer mehr durch natürlichen und, wenn

Belehrung der Geübteren hinzukommt, durch kunstgerechten, durch Wissen das Wissen unter seine eigene Geseze stellenden Ideismus (durch Betrachten aller Möglichkeiten in Begriffen und Ideen) irrthumsfreier und von dem gewisser, was auch in der Wirklichkeit (im Realismus) gültig und anwendbar ist, so dass das Ideische und das Reale zwar nicht idem, wohl aber ein harmonisches Unum werden kann, je mehr das Wirkliche nach dem absolutgemachten Denkbaren regulirt wird.

Wer umgekehrt, wie Schelling es sich dachte, nach einem Scheingrund voraussezt, dass das Ich sich nicht sich selbst (sibi) zum Object machen könne, also auch nicht erst sich selbst absolut zu machen (zu sezen) habe, der muss annehmen, wie wenn das Ich schon an sich und zum voraus absolut wäre. Einige Zeit lang mag er, als Ich, dieses zu seyn, bei der Frische seiner Denkversuche und weil solche Selbsttäuschung dem Selbst gefällt, sich bereden. Wird ihm aber bei ruhigerer, minder selbstsüchtiger Stimmung unläugbar, dass das (uns allein bekannte) menschliche Ich nicht ein absolutes, sondern ein Ich ist, das sich immer mehr von allem nichtabsoluten unabhängig machen könne und solle, so kommt der Philosophirende wieder leicht dahin, über das Menschliche hinaus schreiten (transcendiren) und dort im Ueberschwänglichen und „Ueberseyenden“ ein solches übermenschlich absolutes Ich denken zu wollen, wenigstens zu behaupten. Es ist alsdann aber in diesem Sinn, als an sich absolut, nicht zu denken, wenn es nicht Ich und Nichtich zugleich, also Alles in Einem ist, weil es sonst noch ein vom Nichtich als einem bedingenden abhängiges Ich wäre. Und so führt diese Schlussreihe wieder auf eine Art von Pantheismus.

Sehr begreiflich ist demnach, wie Schelling, weil er ein absolutes Ich, welches schlechterdings niemals Object werden könne, voraussezte (oder als unerweislich postulirte) wieder dem theologischen Spinozismus sehr nahe kommen musste; wiewohl er immer verschiedene Auslegungen und Formeln suchte, nach denen ein absolutes Ich, welches alles Nichtich zugleich mit sich sezen könnte, zu denken seyn

möchte, ohne gänzlich dogmatisch-pantheistisch sich auszusprechen.

Unbemerkt leitete ihn dabei, wie den Spinosa, die Voraussezung, dass alles Wirkliche durch Ein Princip bestehen müsse, wie alles unser Wissen in dem Einen Denkendseynkönnen des Ich seinen Grund, seine Möglichkeit hat. Dergleichen ungeprüfte Voraussezungen sind gewöhnlich das unerkannte Ursprünglichfalsche, das Proton Pseudos, welches systematisirende Philosophen eine Zeitlang sich und andern so aufnöthigen, dass dagegen Verstand und Erfahrung verstummen und vor der hohen Speculationsweisheit sich schämen sollen.

Gegen diesen wenig bemerkten Hauptanlass zu pantheistischen Systemen habe ich schon in der Praefatio zum zweiten Bande meiner Ausgabe von Spinosa p. X. XI. gewarnt, vornehmlich in den Worten: Assuevit (Philosophus) in cogitando semper bina diversa certo intuitu ut unum considerare; et sic, dum cogitat, pergit in infinitum. Nunc ergo transfert formalem cogitandi methodum suos extra terminos, id est, ad nexum existentium. „Legem cogitandi pro lege existendi habet.“ Quo semel concesso excogitari nunquam posset systemate Spinosae verius aliud et sibi ipsi constantius.

Bis dahin rückte der Systembau Schelling's vor, sobald er den Vorsaz hatte, seine Idealphilosophie mit einer ideistischen Naturphilosophie zu vereinigen.

„Wie ist das Nichtich zugleich das Ich?“ Dieses Problem hat zweierlei Bedeutungen. Man frägt: Wie ist im Bewusstseyenden, betrachtenden Ich das ihm als Begriff vorgehaltene Nichtich zugleich das Ich? Der subjective Ideismus antwortet: Ist das Object, als Betrachtungsgegenstand, schon ein Begriff, ein von der „Vorstellung einer Wirklichkeit“ abstrahirtes (entnommenes) Gedankending, so ist er bereits innerhalb des Ich, in seinem geistigen Bewusstseyn. Das Ich umfasst, beschaut, beurtheilt ein solches Nichich als inneres, schon ihm eigenes Object. Das zum Betrachten vorgehaltene ist in dem Betrachtenden, das Object ist zugleich mit dem Subject. Das betrachtende Ich unterscheidet es von

sich nur, insofern es zu betrachten ist. Das Ich macht entweder sich selbst als ein Selbstbestehendes, oder einen Begriff, als etwas, das es schon in sich aufgenommen hat, zu einem um des Betrachtens willen unterscheidbaren Object, zum Nichtich.

Einen andern Inhalt aber hat das Problem, wenn unter dem Nichtich verstanden wird das Vorgestellte, von welchem der zu betrachtende Begriff, als Gedankending abstrahirt und in das Ich aufgenommen ist. Jenes Vorgestellte erscheint jedesmal als vom betrachtenden Ich verschieden, als etwas für sich Seyendes, das dem Ich als dessen Object aufgenöthigt wird oder durch Schlüsse als ein für sich Seyendes aufgenöthigt werden soll.

Den Begriff kann sich das Ich als eine problematische Möglichkeit schaffen und vorhalten (z. B. 3 sich abschneidende Linien als Triangel.) Es applicirt darauf seine Ideen und weiss, was von einem solchen Object wahr seyn müsse, auch wenn es als vorgestellt an einem Wirklichseyenden erscheint. Daran hat der subjective Ideismus vorerst genug.

Soll aber der Begriff und was aus der Betrachtung desselben zu folgern ist, nicht blos problematisches, inneres Object und Bestandtheil des Ich seyn, so muss entschieden werden, ob dem Begriff ein Wirklichseyendes entspreche. Er muss dann erkennbar seyn als das Abbild eines Vorgestellten, von welchem zu fragen ist, ob es sich als ein Wirklichseyendes durch unabweisliche Erfahrung aufnöthige (wie ein materiell dargestelltes Dreieck, von welchem dann zum voraus das gewiss ist, was vom begriffenen Dreieck überhaupt als wahr zu denken war) oder ob es durch Schlüsse als wirklichseyend, auch ohne das Erscheinen, gewiss gemacht (wie vorgezeigt) werde.

Sehr zu unterscheiden ist demnach: ob das, was als Object betrachtet wird, ein Begriff ist, der als möglich ideistisch bearbeitet werden kann, ohne dass man sich zum Voraus um sein Wirklichseyn bekümmert, oder ob es um seines Wirklichseyns willen zu betrachten ist. Dieses Wirkliche ist entweder als körperlich (materiell) vorzeigbar, oder, wie Gott und die Welt der Geister und Seelen, nur durch Wirkungen und Schlüsse als nothwendigseyend oder als wahrscheinlich-

seyend anzuerkennen. Diese Wirklichkeiten fassen wir zusammen als Natur und als Uebernatürlich. Sie sind vorgestellte Wirklichkeiten, nicht blos Begriffe. Sie sind dem Ich nicht blos als zu betrachtende Begriffe gegenübergestellt, sondern als wirklichseyende Nichtich. Ein objectiver Ideismus, eine Naturphilosophie, macht sich zur Aufgabe, ihre Verhältnisse zum Ich zu erforschen.

Diese Aufgabe hat der Fichtesche — im Ich als dem sein Object begrifflich enthaltenden Subject sich zurückhaltende — Ideismus nicht verfolgt, wahrscheinlich weil Fichte die Naturkenntnisse, wie Kant sie gehabt, nicht hatte; er wollte lieber und viel erfolgreicher das Ich durch den Ideismus zur Gewissheit leiten über das, was das Geistige des Nichtich betraf, über Sittlichkeit, Rechtlichkeit, nachher auch über Staatsverbindung, Lebensbeseligung u. s. f. Der Fichtesche Ideismus ging möglichstbald ins Praktische, in Anwendungen auf das Geistige im Leben über, bis er zuletzt auch dem Kampf für Vaterland und Völkerrecht, durch den Glauben an eine absolute Einheit des Ganzen mit Gott, eine religiöse Begeisterung einpflanzte.

Schelling wählte die blos theoretische Richtung, erst über die materielle Natur und später auch über das Uebernatürliche ideische, speculativ Genannte Aufschlüsse zu geben. Jenes wäre, besonders in jener Zeit aufgeregter Naturforschung wünschenswerth, und wenn es apriorische Entdeckungen gebracht hätte, ruhmgebend gewesen. Auch gefiel wohl den meisten Zuhörern die Hoffnung, a priori, id est, ohne sich mit der Erfahrung abmühen zu müssen, die Natur, zunächst für Medicin, brevi manu construiren zu können. Diese Art von Naturphilosophie wurde demnach das glänzendere und anziehendere Ziel; wenn gleich dabei zum voraus davon weggesehen wurde, dass dieses Philosophiren das Wichtigere, das Seyn und Werden der geistigen Natur wenig in Betracht ziehe und hauptsächlich nur das Materielle der Natur in einer von Ideen abhängigen Nothwendigkeit wissenschaftlich zeigen zu können, hoffe und verspreche.

Aeussere Umstände wirkten sehr auf die unmittelbare Verbreitung dieser Hoffnungen auf originelle Lösung des zwischen

Geister- und Körperwelt festverschlungenen Knotens. Schelling war mit der romantischen Schule verbunden, welche ebenfalls alles Alte umzukehren, Fremdartiges geltend zu machen, Anerkennung durch partheimachende Heftigkeit und Absolutheit zu erzwingen, trachtete. Beide drängten sich an Göthe, der jede Kraftanstrengung schäzte und zu ermuntern pflegte. Wohl erwünscht wäre es ihm gewesen, einsehen zu lernen, auf welche Weise das Dämonische (wie er das Geistige gerne benannte) und das Körperliche im Wechselwirken zusammenhange. Aber der Wörterkram, dass dies so seyn müsse, weil es im Absoluten so sey und dass das Denken in der Subject-Objectivität, und das Wirklichseyn, umgekehrt, in der Object-Subjectivität bestehe, konnte ihn nicht befriedigen, aber auch nicht betäuben. Das vom Geiste, als dem betrachtenden Subject, betrachtete Object ist freilich als solches in dem Subject, so lange dieses betrachtet, immanent. Aber dass der Betrachtungsgegenstand (das Object) auch, wenn er nicht betrachtet wird, etwas sey und dass er dem entspreche, was dem betrachtenden Subject als innerlich vergegenwärtigt erscheint, dies ist durch all das Berufen auf das Absolute nicht sichergestellt. Noch weniger wird das Wie jener Harmonie des Innern und des Auswärtigen dadurch erklärt, dass man in den dunkeln Abgrund des an sich bestehenden Absoluten alles hinein versezt, was man zu Erklärung des Wirklichseyns, ausserhalb des Denkens, höchst nöthig hätte.

Göthe schäzte den nach Fichte in das Extraordinariat eingetretenen Professor Schelling als den Gewandteren, Hegeln aber immer als den Kenntnissreicheren und Gehaltvolleren. Ueberhaupt blieb er seinem Sprüchwort und Grundsaz getreu: Man muss Jeden gewähren lassen! Er sah gar gerne zu und beförderte es, wenn jeder seine eigenthümlichen Kräfte zu Fortschritten im Wissen und Wirken auf eigene Weise, aber ohne Anmassung gegen Andere, geltend zu machen versuchte. Dennoch machte ihn sein scharfblickender Beobachtungsgeist, welcher immer das Experimentiren und genaue Betrachten der wirklichen Erscheinungen dem Philosophiren vorhergehen und mit diesem Schritt halten liess,

der neuen Methode, das schon Gefundene nur durch neue Kunstwörter und vorausgesezte Möglichkeiten gleichsam aufs neue zu erfinden, nicht geneigt.

Auch zeigte sich bald unter den Studirenden, im Gegensaz gegen die Fichtesche Aufregung zum Prüfen der Gründe und Ausfüllen der im wissenschaftlichen Zusammenhang bemerkbaren Lücken, schon als Folge der Schellingischen blos behauptenden Lehrweise die Neigung für Phantasiespiele und als geistreich oder genialisch gepriesene Einfälle und Hypothesen, die mit ausdrücklichen Abwarnungen vor den Fesseln der Logik und dem Schneckengang des Reflexionsvermögens, welches allerdings oft die gewagtesten Erklärungsversuche zerstören konnte, verbunden wurden.

Schellings vor der in der Zeitschrift für speculative Philosophie (II. Bds. 2. Heft) 1801 angefangenen „Darstellung seiner Philosophie" verbreitete Schriften, welche Natur- und Idealphilosophie noch abgesondert behandelten, übergehen wir hier, weil er sie selbst zurückstellt. Sie sind so mysteriös gehalten, dass die Geschichtschreiber der neuesten Philosophien (s. Michelet und dagegen Fichte den Sohn 1841 in der Charakteristik der neueren Philosophie) uneinig darüber sind, ob Schelling den Fichteschen Ideismus, als er denselben commentirte, schon, wie er seit 1801 behauptet, als transcendental-objectiv sich ausgelegt, oder vorerst subjectiv (wie er gemeint war) verstanden habe.

Dennoch gewannen eigentlich nur diese früheren, auf Dilettanten berechnete, Schriften dem Verfasser seine Celebrität. Da man ohnehin im lezten Decennium des vorigen Jahrhunderts nach der Tendenz der Allg. Literaturzeitung für Kant, Reinhold, Fichte, das Neue im Philosophiren von Jena zu erwarten sich gewöhnt hatte, so sezte die mehr romantische als wissenschaftliche Darstellung in den damaligen Schellingischen Schriften die Neugierde Mehrerer in Bewegung, weil sie immer nur wie Vorbereitungen zur endlichen Entdeckung entscheidender Denkgeheimnisse die Erwartung in Spannung zu erhalten suchten.

Nicht zu läugnen aber ist's, dass gerade um die Zeit, als Schelling an die neuwerdende Universität Würzburg gerufen

wurde, schon unter den Studirenden zu Jena eine bedenkliche Krisis eingetreten war, welche dadurch entstund, dass sie von Semester zu Semester auf das eigentliche Mysterium, wie denn durch dergleichen ideelle Speculationen irgend etwas über das Reelle gewisser werde, vergeblich gewartet zu haben sich überzeugten. Die durch Hinneigung der Schelling'schen Naturphilosophie zur Medicin, besonders zu dem damals Viele irritirenden Brownianismus vorbereitete Vocation kam gerade zur rechten Zeit, als das Zuwarten und Vertrauen der Zuhörer umzuschlagen drohte.

Hiezu musste auch die unerträgliche Arroganz und Ungebühr beitragen, mit welcher sich der gleichsam als Hahn im Korbe Zurückgebliebene gegen seine hoher Achtung würdig gewordenen Vorgänger, wie oben schon angemerkt ist, ungebärdig ausliess. Zwar mochte wohl diese Ausübung des romantischen Grundsazes: Anerkennung und Allgemeingültigkeit durch Selbsterhebung zu erzwingen, manchen Mitforscher von öffentlicher Prüfung und Opposition abschrecken. Dennoch wirkte die gerechte Indignation in den Gemüthern. Dem sich Furchtbarmachenden wurden Prädicate von Erfindungskraft, Genialität u. s. w. reichlich zugerufen, während man sich von der trozenden Dictatorsmiene ferne hielt und durch ihn nichts wissenschaftlich Bestimmtes zu erhalten in der Stille bedauerte.

Ich erinnere hierüber an das motivirte Urtheil, welches um diese Zeit (1803) der Gründer der ersten Allgemeinen Literaturzeitung, der mit fast allen Kenntnissfächern encyklopädisch vertraute Philologe, Schütz, unter der Aufschrift: Ueber das Benehmen des Schellingischen Obscurantismus, mit Belegen (Leipzig bei Kummer) drucken liess Er erklärte eben so ruhig als bestimmt:

„Ein Hauptzug des Schellingischen Obscurantismus ist, dass er an die ganz willkührlich angenommenen Säze, wovon sein System ausgeht, eine unendliche Reihe abstracter Formeln knüpft, die alle mit jenen willkührlich angenommenen Principien stehen oder fallen müssen. Anstatt, wenn es ihm um die Begründung seines Systems wirklich zu thun wäre [!!], die ersten Säze zu befestigen, Einwürfe

dagegen dankbar anzunehmen, und durch eine einleuchtende Widerlegung derselben, seiner Sache wahren Vortheil zu verschaffen, hüllt er sein Raisonnement oft in die Sprache der dunkelsten Scholastiker und glaubt über seine Gegner gesiegt zu haben, wenn er sie mit den pöbelhaftesten Schimpfworten verfolgt.

„In lichtvoller Ordnung, mit aller in solchen Dingen möglichen Klarheit, und in einem der Philosophie anständigen, ruhigen, gesitteten Tone, hat neuerlich Herr D. Fries in der Schrift: Reinhold, Fichte und Schelling, das Schellingische System beurtheilt und S. 155 das Resultat herausgebracht: „Das Philosophische in Schellings Naturwissenschaft, und alle Construction a priori in derselben ist ein leerer Wahn, eine blosse Täuschung. Die Construction ist entweder Irrthum, oder ein leeres Wort, oder die Erfahrung selbst rein zurückgegeben.“ Es steht zu erwarten, ob Herr Schelling dagegen einen andern Weg zu Vertheidigung seines Systems einschlagen werde als bisher.

„Vorjezt bleibt es unbegreiflich, wie ein Mann, ohne entweder seinen Verstand, oder alle Sitten und Sittlichkeit zu verläugnen, von seinen Gegnern, wie folgt, sprechen kann: „Sagt man ihnen, dass sie in der gegenwärtigen Welt schon längst aufgehört haben zu seyn? — sie glauben, dass man dieses selbst gar nicht im Ernst meinen könne. Versichert man ihnen, dass sie in allem Ernst für Pöbel gerechnet werden? so ist ihnen dieses schlechterdings unbegreiflich. Schwört man endlich, dass sie für nichts besser als todte Hunde geachtet werden, so können sie dies wiederum nicht als eine wahrhafte Aeusserung, sondern nur als ein ungesittetes Betragen begreifen.“ Der rasende Ajax sah eine Heerde Ochsen für seine Gegner an; der transcendentale Schelling sieht seine Gegner für todte Hunde an. Jener schämte sich, als er zu sich selbst kam, der Ausbrüche seiner Wuth. Wann wird die Zeit kommen, wo unser Philosoph sich solcher Paroxysmen schämt?“

So Schütz, sein Urtheil durch mehreres, was unläugbar vorlag, motivirend. Der sich selbst ganz neu schaffen wol-

lende, seit 1797 als Extraordinarius angestellte Naturphilosoph hatte es nämlich sehr übelgenommen, dass seine „Ideen“ zu einer Philosophie der Natur, erstes und zweites Buch, wodurch nach S. IV. und V. nur der Anfang einer Ausführung des Plans, „ein bestimmtes System der gesammten Erfahrung aus Principien“ abzuleiten, gegeben seyn sollte, in der Allg. Literaturzeitung 1799 Nr. 316. 317. zwar (aus besonderer Rücksicht) durch zwei Recensionen, aber nicht so, wie es ihm genügt hatte, angezeigt waren. Ein Philosoph, welcher selbst behauptet, erst Anfänge, erst Ideen zu einem ganz neuen System der gesammten Erfahrung zu geben, — wie konnte dieser, wenn es ihm wirklich um mehrseitige Prüfung, nicht um blindes, staunendes Nachsprechen zu thun war, erwarten und sogar verlangen, dass die Beurtheiler sogleich von seinen (grossentheils noch bis jezt unentdeckten) Ansichten, nicht aber von einer Vergleichung ihres Standpuncts mit dem Seinigen ausgehen sollten?

Ungeachtet nun die Redaction sich von ihm selbst einige Sachkenner vorschlagen lassen wollte, aus denen sie einen Recensenten für seinen „Entwurf einer Naturphilosophie“ (von 1799) zu wählen sich erbot, so war er doch, weil die Redaction ihn nicht ganz als entscheidend dominiren liess und eine Recension von seinem damals noch in Schellings Vorlesungen selbst sich bildenden Schüler, Dr. Steffens, nicht unbedingt annahm, so aufgebracht, dass er durch eine kleine Schrift: „Erläuterungen über die Jenaer Allgemeine Literaturzeitung“ (1800) dieses damals einzige, seit 16 Jahren in voller Wirksamkeit bestehende Recensionsinstitut niederbeugen zu können sich einbildete. Die Erläuterungen wussten nichts zu tadeln, als was bei jeder vielumfassenden, von vielerlei Mitarbeitern abhängigen Anstalt dieser Art unvermeidlich ist, Ungleichheit im Gewicht des Inhalts und Langsamkeit in Beurtheilung der schwierigeren Schriften. Ueber alles Specielle rechtfertigte Schütz die Redaction mit einer Ueberlegenheit der Thatsachen und des Wizes so, dass, wer noch jezt die Nummer 57 des Intelligenzblattes der Allg. Literaturzeitung vom 30. April 1800 nachlesen mag, seine Lust daran haben wird, einen Blick auf das tolle Treiben

jener Ueberschwänglichkeiten zu werfen, welche all das, was wir jezt etwa erleben, bei weitem überboten.

Dagegen charakterisirt sich damals schon der vielversprechende Alleinphilosoph durch Stellen, wie folgende auf S. 14. der Erläuterungen zu lesen ist:

„Die Naturphilosophie oder speculative Physik, zu welcher ich durch die vorher angezeigten Schriften, [„Ideen zu einer Philosophie der Natur“ und „Entwurf der Naturphilosophie“ 1797—1800] *den ersten Grund gelegt* habe, hat nichts geringeres zum Zweck, als für alle fernere Naturforschung — die, wie die Erfahrung selbst jezt schon zeigt, einmal auf dem dynamischen Wege angelangt, unaufhaltsam gegen den Mittelpunct aller ihrer Untersuchungen vordringt, die allgemeinen Principien und die leitenden Ideen aufzustellen...“

Man bemerke auch hier schon die von Vielen indess nachgeahmte Kunst, immer nur was man in der Zukunft bezwecke, zum voraus zu präconisiren, dabei aber niemals die Sache selbst deutlich zu bezeichnen, vielmehr nur durch abstracte Terminologie oder durch Metaphern die Erwartung zu spannen. Mit wenigen Worten hätte bestimmt angedeutet werden können, was er als Mittelpunct des unaufhaltsamen Vordringens der Naturforschung sich denken und erreichen wolle. Aber nein! Tönende Worte locken; niemand erfährt wohin.

„Es ist, fährt S. 15. fort, nicht das Interesse Meiner Person, welche ich über die Grösse des Gegenstands völlig zu vergessen im Stande bin und wirklich vergesse, sondern es ist das des Gegenstandes selbst, was ich hiedurch führe. Es ist zugleich das Interesse aller Wissenschaften. Denn was Einer gilt, gilt allen.

„Es wird wohl am Ende dieser Arbeiten, welche ich für die speculative Physik unternommen habe, offenbar werden, dass die durch sie in der Einen Wissenschaft der Natur bewirkte Revolution, ausser den unmittelbaren Früchten, die sie bringt, noch über dies das Entscheidendste sey, was jezt noch nicht nur für Philosophie, sondern für das Höch- und Lezte, die Poesie — welche in der That bis

jezt ihren einzigen und absoluten Gegenstand, das Schlechthin-Objective, nur in Bruchstücken dargestellt hat — vom wissenschaftlichen Gebiete aus geschehen könne."

So — Professor Schelling zu Jena vor 42 Jahren! Und immer noch ist nichts vom Ende, ja nur vom Fortgang der von Ihm [Ihm κατ' ἐξοχην] für speculative Physik unternommenen Arbeiten offenbar,

nicht einmal von unmittelbaren Früchten,

noch weniger von einer durch Eine Wissenschaft für

Alle bewirkten Revolution,

am allerwenigsten von dem Entscheidendsten,

was dadurch für das Höchste und Lezte, die

Poesie, geschehen sollte können.

Eines nur, dünkt mich, ist offenbar. Der Verfasser, welcher 1841 Anfänge zu seiner Philosophie der Offenbarung mit der bekannten ersten Vorlesung zu Berlin zu geben angefangen hat, ist offenbar eben derselbe, welcher von dem, was die durch ihn unternommenen Arbeiten, wenn sie ans Ende kämen, bewirken müssten, von einer Revolution aller Wissenschaften, besonders der Poesie vor vier Decennien, (1800) vorauspreisend vaticinirte.

In der Vorlesung erinnert er selbst daran: „Es sind jezt vierzig Jahre, da gelang [wie bescheiden!] es mir, ein neues Blatt in der Geschichte[32]) der Philosophie aufzu-

32) Warum nur in der Geschichte der Philosophie, warum nicht in der Philosophie selbst? Will der Verfasser dadurch bescheidentlich andeuten, was geschichtlich wahr ist, dass sein früherer Idealismus durch I. G. Fichte, sein späterer Idealrealismus durch Spinosa, sein Hindeuten auf das Dynamisch-Monadische durch Leibniz da war, so wie jezt seine Theosophie eine Mischung von scholastischen Kirchendogmen und einen Mysticismus vorstellt, welcher die phantastische Naturphilosophie eines Jakob Böhme zum Vorbild hat, wie das leztere schon 1835 von Dr. Baur S. 611—626. Vgl. S. 557 ff. in der gehaltreichen Schrift: Die christliche Gnosis, gezeigt wurde.

schlagen.“ Nur den nächstfolgenden Saz begreift man nicht. „Die Eine Seite desselben [Blattes?] ist jezt voll geschrieben.“ Und doch ist von dem alleinigen Offenbarer seitdem für speculative Physik so gut wie nichts geschrieben worden. Denn nach der Selbstangabe S. XIX. seiner Vorrede zu den Jahrbüchern der Medicin (1805) waren in der Zeitschrift für speculative Physik (1801—1802) die Darstellungen — „gerade (nur) bis zu der Gränze der organischen Naturlehre fortgeführt, und das erste Heft der Jahrbücher für Medicin versichert S. 29. §. 80. abermals „die blossen Anfänge der Philosophie“ zu geben. In der ganzen folgenden Lehrerszeit aber ist seit 1809 vollends gar nichts dafür gegeben worden. Dennoch spricht die Berl. Vorlesung davon, dass jezt die Geschicke deutscher Philosophie (weil Er zu Berlin als Lehrer wirke) sich entscheiden müssen, ebenso wie der Alles Entscheidende 1800 zu Jena das Orakel gegeben hatte, dass vom Ende (d. h. von dem indess immer wieder von neuem begonnenen arbiträren Anfang) seiner Arbeiten das Entscheidendste abhange, was für Philosophie, besonders aber was für das Höchste und Lezte, die Poesie, vom Gebiet der Wissenschaft aus geschehen könne.

Unverkennbar ist dieser Charakter seit 40 Jahren sich gleich geblieben. Wo Er ist, ist das Entscheiden, ungeachtet er, „der Selbstverläugnung (nach S. 7. der Vorlesung) fähig und nicht an voreiliger Einbildung leidend“ — immer nur Anfänge, Bruchstücke, hohe Erwartungen giebt, statt des Beweisens nichts als Behauptungen ausströmen lässt, vornehmlich aber im Wechsel seiner Richtungen und im Maas seines Tons gegen Andere die Zeitumstände zu berechnen weiss.

So eben hatte er bei dem misslungenen Versuch, sich günstigere Recensionen in der Allg. Literaturzeitung durch literarischen Terrorismus zu erzwingen, der Poesie, als dem Höchsten und Lezten die gröste Leistung, das Hinleiten zu ihrem einzigen und absoluten Gegenstand, der schlehthinigen Objectivität [?] zugesagt. Aber die romantisch poetische Schule verlor sich aus Jena. Die Vocation nach Würzburg entstand durch nähere Verbindung mit der Rösch-

laubischen excentrischen Medicinalschule zu Bamberg. Von nun an wurde in der Vorrede zu den (kaum ein Paar Jahre durchlebenden) Jahrbüchern der Medicin proclamirt, dass

> „im Heiligthum des organischen Lebens ein höherer Geist, der Geist des All, walte, und dass zwar die Naturforscher alle, jeder in seiner Art, Priester und Dollmetscher gewisser Naturkräfte seyen, der Arzt dagegen das heilige Feuer im Mittelpunct bewahre und den unmittelbar gegenwärtigen Gott schaue in dem Wirken und Leben eines organischen Leibes.“

Somit war das hochversprochene Heil der Leitung zur Objectivität für die Poesie verschwunden und Bonaventura ist, soviel bekannt, nie wieder zu ihr zurückgekommen. Nur scheint ihm zu sehr gelungen zu seyn, was Plato von den Poeten sagt, dass Zeus ihnen eine gewisse Manie verliehen! Denn wahrhaftig! Wie hätte Er sonst nach seinem ersten Aufsaz in den Jahrbüchern als ein Gottberührter (§. 48. und S. X.) zu Würzburg mit der schroffen Erklärung, dass Gott das All und das All Gott sey, debütiren können, wenn ihm nicht die ersehnte Anstellung als „grosser Lehrer“ und ein ganz falscher Begriff von Empfänglichkeit der Würzburger und der Bayer überhaupt für eine wie priesterlich und mit Göttersprüchen intonirende Philosophie allzu romantisch enthusiasmirt hätte.

6. Schellings Ueberschwung zur lauten Vergötterung des All.

Zu Würzburg war wegen des berühmten Hospitals allerdings am meisten auf Mediciner zu rechnen. Daher der rasche Uebergang von der speculativ-physikalischen neuen Zeischrift auf — „Jahrbücher für Medicin,“ von denen die Vorrede S. VI. zum voraus das Ausserordentliche, das „seit vielen Jahrhunderten unmöglich gewesene“ ein

Werk, das die Heilkunde zum Gipfel erhebe, wie eine That, die der Vielversprecher schon mit beiden Händen festhalte, verkündigt:

„Ein besonderes Glück unserer Zeiten, ruft Er aus, hat gewollt, dass es möglich würde, durch die Zeitschrift zu zeigen, was viele Jahrhunderte nicht zu zeigen vermochten, nämlich den Philosophen und Naturforscher jeder Art, den Chemiker und den Zergliederer, den Zoologen und den Heilkünstler vereinigt zu einem gemeinsamen Werk, die Wissenschaft des Organismus und dadurch die Heilkunde zu dem Gipfel, den sie einnehmen soll, zu erheben."

Das deutsche Publicum war und ist (wer weiss, wie lange noch?) gutmüthig genug, zu glauben und mehrmals aufs neue zu glauben, dass, wer mit Hand und Namen ihm dergleichen transcendente Hoffnungen macht, wenigstens in sich selbst insgeheim Kraft und Mittel besizen müsse, das Unmögliche möglich zu machen. Hört der Magus nur nicht auf, mit vornehmer Miene merken zu lassen, dass er selbst blos auf die würdige, rechte Zeit warte, um „die höchste, aber auch wesentlich lezte Philosophie" vor aller Welt zu offenbaren, so vertraut es in unschäzbaren Briefen Einer dem Andern, dass auf jeden Fall zum Wohl der Menschheit fürgesorgt sey und der Stein der Weisen, der in dem Einen allein verborgen liegende, bereits in fünf Paketen in dem geheimnissreichen Pult, wie in einer heiligen Bundeslade, aufbewahrt, wenigstens der glücklicheren Nachkommenschaft nicht entgehen solle. „Ce qui parait certain, c'est que Schelling a en portefeuille cinque ouvrages, dont voici les titres: 1. Introduction, en forme d'Histoire de la Philosophie depuis Descartes. 2. Philosophie positive, ainsi nommée, parce qu'elle n'est pas construite logiquement [!!] et dans l'ideal, mais qu'elle a sa racine dans la réalité vivante. [Sollte etwa statt réalité im deutschen Text etwas von moderner Religiosité gestanden haben?] 3. Philosophie de la Mythologie. 4. La Philosophie de la Revelation. 5. La Philosophie de la Nature. Les quatre prémiers de ces ouvrages, dont le prémier [unstreitig das leichteste]

est entiérément achevé, paraitront ensemble. Mais le dernier ne sera publié qu' après la mort de l'Auteur."

[Der weltkundige Naturphilosoph, welcher seine vier Weltalterbeschreibung wegen veränderter Umstände zurücknahm, wird klüglich abwarten, was indess das All über das Einzelne in Physik, Astronomie u. s. w. offenbaren möchte.]

Diese fünffachen Aussichten auf die endliche, baldige Vollendung der deutschen Philosophie verbreitet glaubensvoll diess- und jenseits des Rheins ein Prediger zu Hamburg, Herr Amand Saintes p. 288 seiner oberflächlichen „Histoire de la vie et des ouvrages de Spinosa, fondateur de l'Exegese et de la Philosophie moderne" (Paris 1842.) mit weiteren erbaulichen Notizen, wie Schelling 1. durch subjectiven (aber doch nicht Fichteschen) Idealismus, 2. durch eigenen Transcendental-Idealismus, in welche Epoche „doivent se rapporter ses grands travaux sur la Chimie et la Physique" [welche denn?], 3. durch vollen Pantheismus, 4. durch „une lutte entre le Théisme et le Panthéisme," endlich 5. durch die Mythologie aller Völker und das Lesen der Bibel im Original zu einem Christianisme positif gekommen sey, den man nur nicht nach der Formula Concordiae von 1578 messen dürfe. Je suis convaincu, schliesst der Correspondent, que Dieu [der Allgott der Identitätsphilosophie?] l'a conservé pour produire de nos jours une grande Revolution dans les idées philosophiques et religieuses. Und dieser Correspondent soll (nach S. 287.) seyn la personne, qui est le mieux placée pour connaitre ce' qu'il y a de plus intime dans l'ame de Schelling. Sie ist gewiss, dass la doctrine philosophique, que Schelling se donne la tâche d'enseigner à Berlin, nichts anderes ist, als la Philosophie de la Vérité.

Wir sehen aus diesem Beispiel, wie Schelling, nach einem 30 bis 40jährigen, immer mit gleicher Entschiedenheit behauptenden Systemswechsel, ohne dass er seit 1809 durch irgend ein Werk wenigstens seinen Ernst für die Wissenschaft zeigen mochte, doch es wagen konnte, in seiner ersten Berliner Vorlesung als der Mann aufzutreten, welcher den „schmählichen Schiffbruch der Philosophie" verhindern, die Philosophie seiner Jugend (doch) nicht aufgeben, aber eine

neue, bis jezt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen werde, um sie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen.“ Er wagt es dort, diesen Andeutungen, dass er immer, auch in der „Erfindung seiner Jugend“ recht gehabt habe, S. 20. hinzuzufügen: „Weil ich ein Deutscher bin...darum bin ich hier; denn das Heil der Deutschen ist die Wissenschaft!“ Auf deutsche Treuglaubigkeit rechnet Er: Man werde sein Erstes und Leztes für identisch, für A = A halten, weil Er es so versichert.

In eben dieser Weise hat er schon 1805 die Wissenschaft des Organismus und die Heilkunde zum Gipfel zu erheben versprochen.

Allerdings hatte er damals dieses Heil der Medicin nur durch Vereinigung zu einem gemeinsamen Werk versprochen, wogegen er jezt zu Berlin alles allein auf sich nimmt. Gesezt aber auch, dass 1805 jene Mitarbeiter aller Art davon die Schuld tragen, dass das gemeinsame Werk, für welches nach S. VII. der den Lauf der Dinge kennende Verkündiger „lieber, um das Grössere zu leisten, das Geringere versprechen wollte,“ so gar weit unter dem Gipfel blieb und vor den Jahren aus einander fiel; so haben wir um so mehr zu fragen, was denn wenigstens Er selbst, als Unternehmer, sofort damals für das grosse Werk geleistet habe?

Sogleich die Vorrede und der erste Aufsaz von Schelling in jenen Medicinischen Jahrbüchern (S. 1—88.) zeigt: Die durch den damals vorherrschenden, mittels seiner Naturphilosophie deutsch werdenden Brownianismus sthenisch bewirkte Vocation in eine gesicherte Anstellung bei der neuwerdenden Universität hatte Ihn so exaltirt, dass er mit einem Mal wie ein Priester einer neuen naturphilosophischen Gotteslehre im Orakelton eines Hierophanten unter der katholischen Umgebung aufzutreten für ortsgemäss hielt. Er irrte sich sehr, wenn er „divinirte“: das halb andächtige halb indifferente Bayerland sey auf dem Wege, sich von ihm in einen neuen Pfaffismus des Gottes All überleiten zu lassen und ihn als Oberpriester anzuerkennen.

Mit welcher Manie Er auf diesen Gipfel der Allvergötte-

rung und Selbsteinweihung loseilte, würde fast Niemand glauben. Wir müssen Ihn, aus dem Hauptaufsaz der Medicinischen Jahrbücher, selbst reden lassen.

Nach §. 48. muss Jeder so, wie er in der Natur das Licht als leuchtend nur anschauen und betrachten kann, auch die Idee Gottes als an sich leuchtend in der Vernunft und in Denjenigen anerkennen, die

> „nicht aus Macht der Selbstheit, sondern aus Macht Gottes davon reden. Denn ohne göttliche Begeisterung vermag niemand Gott zu erkennen oder von Gott zu reden."

Von selbst sollte oder musste es sich demnach verstehen, dass vor allen Andern Schelling nicht ohne göttliche Begeisterung von seinem Gott rede.

„Nur der Gottgerührte[33]) kann, nach S. X. der Vorrede, wahrhaft eigenthümlich [originell] seyn.

Diese Originalität aber ist alsdann unmittelbar von Gott. „Keiner lehrt, nach §. 28., den Andern, oder ist dem Andern verpflichtet, sondern jeder dem Gott, der aus Allen redet." [Aus Allen? versteht sich, den Geweihten!]

Wenn dann aber es doch auch Andere giebt, die von Schelling verschieden reden, so versteht es sich, dass aus diesen nicht Gott rede, sondern die Selbstheit. Denn so ist es nach dem Urtheil Schellings immer. Sobald Eschenmayer und mehrere Nachfolger desselben das Absolute der Philosophie für eine Potenz halten und nicht, dem Offenbarer folgsam, für potenzlos erkennen, sind sie nach §. 216. im „Missverstand." [Späterhin wird noch weit derber mit ihnen abgebrochen!]

Fragen wir nunmehr, wodurch denn Gott in Schelling rede, so ist die Antwort: durch die Vernunft. „Nicht wir, nicht Ihr oder Ich wissen von Gott. Denn (§. 42.) die Ver-

33) Phaëton war

Iovis ignibus ictus (Ovid.)

Wohl Denen, deren

Mens sana est numine tacta
Veridico — —

nunft, in wiefern sie Gott affirmirt...vernichtet sich selbst als eine Besonderheit, als Etwas ausser Gott."

Wenn diese Gott affirmirende Vernunft sich selbst als Besonderheit [wie wir Uebrige sie sonst wohl einzeln hätten] vernichtet, was kann sie dann seyn, als — absolute Vernunft? Es versteht sich aber sofort, dass diese aufs absoluteste in Schelling affirmirte. Kein Wunder, dass sie daher unbeschreiblich ist. §. 31. entscheidet: „Die Vernunft kann man niemandem beschreiben. Sie muss sich beschreiben in Jedem und durch Jeden." Nur lehrt der Allentscheidende nicht, woran zu erkennen sey, dass sie sich selbst gerade in Ihm und durch Ihn am besten beschreibe.

Doch ist diese unbeschreibliche (Schellings-) Vernunft Alles. „Sie trägt nach §. 35. in sich Sinn [Gefühl], Verstand und Einbildungskraft, als ebensoviele Endlichkeiten, ohne selbst Eine[34]) insbesondere zu seyn." Sie ist's, nach §. 46., die uns hat. [Das wolle Gott!] Sie ist „ein Wissen Gottes, welches selbst in Gott ist." [Uns aber wäre nöthiger, dass es in Uns wäre und dass wir von dem „Gottberührten erführen, wie wir sicher seyn könnten, dass jene Gott affirmirende Vernunft, wenn sie selbst in Gott ist, nun durch Ihn, ihren Propheten, in uns sey!]

Der §. 48. steigert noch das von der unbeschreiblichen Vernunft Ausgesprochene. „Die Vernunft *hat* nicht die Idee Gottes, sondern *sie ist* diese Idee, nichts ausserdem."

Wohlan! Wenn demnach diese (Schellings-) Vernunft die Idee Gottes *ist* (folglich dieser Idee als Idee das höchste Seyn zukommt) so mag uns der Sprecher dieser Idee sagen: was denn dieser sein Gott sey?

34) Es sei uns erlaubt, nach der in Uns redenden Vernunft nicht zu zweifeln, dass in jener (Schellings-) Vernunft die Einbildungskraft insbesondere die Hauptpotenz sey; jedoch als eine sehr trockene Kraft, die in der That, wie sich im ganzen Verlauf zeigt, seit sie 1801 eine über der Natur- und Idealphilosophie stehende Philosophie, als die wahre, darzustellen versprach, immer nur Bruchstücke des Gesagten wiederholte und nur in Worten sich erfinderisch bewies.

Hierüber ist der Aufsaz von 1805 in der That sehr offenherzig.

„Es giebt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft, noch in Religion oder Kunst, als die — der *Göttlichkeit des All!*“ sagt sogleich §. 1.

Und wenn der Ausdruck Göttlichkeit vielleicht noch zweideutig scheinen könnte, so sagt §. 43. das Bestimmteste und allerdings originell Paradoxeste:

> „Es giebt wahrhaft und an sich überall kein Subject und kein Ich; ebendesshalb auch kein Object und kein Nichtich, sondern
>
> „nur Eines, Gott oder das All und ausserdem Nichts!
>
> „Ist also überall ein Wissen und ein Gewusstwerden, so ist das, was in Jenem und was in Diesem ist, doch nur das Eine als Eines, nämlich Gott.

Mit einem Schlag ist's mit aller Ichlehre, mit allem Ausgehen von dem, was uns das Gewisseste ist und ohne welches kein Ich etwas wissen kann, vorbei. Wir arme Ich! Es giebt kein Ich, kein Subject mehr! Was alles müsste aus dieser nur so hingeworfenen Undenkbarkeit folgen? Zum Ersaz ist alles Wissen Gott oder das All! In Schelling, wie er jezt in Würzburg professurirte, war doch gewiss, nach seiner eigenen Meinung, ein Wissen und ein Gewusstwerden. In Jenem und in Diesem war Vielerlei. Aber was darin war, das sollte doch nur das Eine, als Eines, nämlich Gott seyn! Wie soll man dieses Undenkbare verstehen?

Das Wissen und Gewusstwerden in Schelling war unstreitig (mochte es richtig oder blosse Einbildung seyn) etwas aus dem All. Aber — war es denn dadurch das Eine als Eines? oder auch nur aus dem Einen, insofern dies Eines ist? Und wie kann nun ein Philosoph so mit den Worten spielen, dass er das Eine, wozu sein Wissen mit gehört, Gott nennt?

Aber wie? Dieser Gott in Schelling gieng damals in seiner Würzburgisch Medicinischen Manteia so weit, dass er sogleich im nächstfolgenden §. 44. alles menschliche Ich wörtlich aufhob:

„Das: Ich denke, Ich bin! ist seit Cartesius, der Grundirrthum[35]) in aller Erkenntniss. Das Denken ist nicht *mein* Denken, und das Seyn ist nicht *mein* Seyn; denn alles ist *nur Gottes oder des Alls*.“

35) Die Verirrung im Philosophiren ist vielmehr seit Cartesius diese, dass, ungeachtet er vom Gewissesten, von dem Denkendseyenden als Ich, auszugehen angefangen hatte, er selbst doch sofort wieder dieses unmittelbare Gewissseyn in Etwas, das ausser und über ihm seyn müsste, suchen zu müssen meinte. Daher, weil die Theologie der Zeit ihn, Spinosa, Leibnitz u. a. immer noch überwältigte, alles Ewigseyende Gott nannte, und diesen Gott, statt dass das menschliche Wissen erst auf das Ideal eines vollkommnen Geistes durch das Erkennen seiner eigenen Geistigkeit hinleitet, wie einen ersten Erkenntnissgrund voranstellte, schritten sie alle sogleich wieder in das unfruchtbare Wissenwollen über das Wie einer lezten, jedenfalls dem Wesen nach unerforschlichen Ursache hinüber. Zuvörderst hätten sie vielmehr alles das durchzudenken und darzustellen gehabt, was dem denkend- und wollendseyenden Ich, nachdem es sich selbst nach allen Beziehungen betrachtet, unmittelbar unläugbare oder wenigstens wahrscheinliche menschliche Wahrheit und Anwendbarkeit wird.

Dahin führte Kant aufs neue; und die anfänglich Fichtesche, allerdings subjective und nur relativ-absolute Betrachtung und Auslegung des Ich hätte auf diesem Wege, indem er die Weltordnung — ohne Versuche, den Ordner sich menschlich zu gestalten — anerkannte, durch alles Wissbare hindurch weiter zum Verein von Grundbegriffen und Erfahrungen, also zum wahren Inhalt menschlicher Philosophie führen können, wenn nicht abermals ein phantasierendes Ueberschreiten von dem Menschlichgewissen, ohne welches kein menschliches Ich und kein menschliches Philosophiren ist, in die terra incognita der übermenschlichen Wirklichkeiten theils dem Philosophen äusserlich durch Meinungsgewalt aufgenöthigt, theils noch schlimmer von dem soge-

Ist denn aber nicht das All nichts anderes, als das Zusammenseyn (Coëxistiren) aller einzelnen Dinge? Schellings Denken und Seyn sollte ein Denken und Seyn des Alls seyn? Warum? Weil es *im* All war, folglich ist es ein Denken des Alls, und eben dieses All ist Gott! Welche Schlüsse?

Oder sollte Schellings Denken ein Denken des All seyn, deswegen, weil das All (damals in Schelling) Gott war?

nannten Naturphilosophen selbst beliebt worden wäre. Hatte man vorher wenigstens die lezte Ursache von dem bewirkten All, wie das menschliche Ich dies nicht anders denken kann, wie ein Denkendwollendes von dem Gewollten (und daher geschaffenen) unterschieden, so wagten die, welche in dem Erklären des natürlich Wirklichen aus einem erkünstelten Uebernatürlichen neuen Ruhm hofften, den Denkenden mit einer eigentlichen Gewaltthätigkeit (wie einst bei der Fiction einer praestabilirten Harmonie) die Selbstverläugnung zuzumuthen, durch welche man sich in die Meinung versenken solle, als ob alles Einzelne nicht nur Ein Ganzes, ein All aller Wirklichkeiten wäre, sondern durchaus ein einziges Wesen, ein absolutes Ich oder sogar ein blinder, alles in sich schliessender, es (man weiss nicht, wie?) hervorgebender und wieder zurücknehmender Urgrund und Ungrund seyn müsste. Und diese äusserst willkührliche Hyperphysik wurde und wird im Wechsel von Fictionen seit 30-40 Jahren als Grundlage der Religiosität und als universelle Philosophie so behandelt, dass die ganze ehemalige Anwendung der Philosophie, als Wissenslehre für alle Fächer, zurückgesezt, dafür aber auch von denen, die für das Leben als Menschen philosophiren, perhorrescirt wird. Nur das endliche Wiederzurückkommen auf die menschliche Einheit des Denkens und Seyns und auf alles das, was hierdurch über inneres und äusseres Wirklichseyn uns Menschen anerkennbar werden kann, wird das nach Cartesius möglich, durch Kantischen Ideismus wirklich gewordene Philosophieren, dadurch dass es denkbar und anwendbar zugleich ist, wieder in seine wahre und wirksame Stellung versezen und darin in ununterbrochener Fortbildung erhalten.

wie wir zuvor diese seine damalige Theologie des All aus ihm nachgewiesen haben. Diese Voraussezung ist das Entscheidende für eine Philosophie des All. War dadurch des Philosophen Denken ein Denken Gottes; je nun, so hätte freilich Allen dieses Denken ein göttliches, ein infallibles seyn müssen. Alle mussten alsdann wesentlich einerlei denken, höchstens etwa Einer den Andern ergänzen. Das All möchte etwa sich in allen Einzelnen theilweise manifestiren; aber alle diese vereinzelten modi müssten doch zusammen dem All gleich seyn, folglich einander nie entgegen treten, vielmehr zum voraus zusammenstimmen. Alle die an dem grossen Werke Mitarbeitenden dürften deswegen keinen Augenblick auch nur meinen, dass sie wesentlich anderes denken könnten. Musste nicht vielmehr eines Jeden Denken „ein Denken Gottes oder des Alls" seyn; also mit des gottberührten Philosophen Denken wie A = A coincidiren? In der Wirklichkeit scheint sich dies anders ergeben zu haben.

War das All so eigenwillig, dennoch in Verschiedenen verschieden sich auszusprechen? Kam es daher, dass die das Wissen vom Organismus als Heilkunde zum Gipfel erhebenden Jahrbücher der Medicin von Schelling mit Mühe das Jahr überlebten?

Missverstanden können wir Schelling in diesen Paradoxien nicht haben. Der §. 92. sagt unumwunden:

> „Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen und Gott ist unmittelbar, kraft seiner Idee, die unendliche Position von sich selbst (von ihm gleichen) zu seyn, absolutes All.
>
> „Hinwiederum ist das All §. 93. nichts anderes denn die Affirmation, damit Gott sich selber bejahet, in ihrer Einheit und actuellen Unendlichkeit —
>
> „und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist, so
>
> „ist *das All* nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern — *selbst Gott!*"

Wer bewundert nicht diese[36]) Schlusskette? Durch Argumentationen, gleichsam als Logiker, weiss Schelling Gott und All zu identificiren. Dagegen sagt er mit keinem Wort: Wodurch alsdann ihm Gott doch Gott und das All doch All sey. Oder waren's ihm nur verschiedene Benennungen? Wortschalle?

Wir stehen hiermit an einem Scheideweg, wo wir nur noch fragen können: Wie war, wie ist es immer noch möglich, aus einem Kopf, der im Ernst dergleichen Argumentationen ausheckte, eine Philosophie zu erwarten? Die allerneueste, ihm recht eigene, wie er sie zu Berlin zu geben sich nicht scheuete, ist aber allerdings auch, wie wir bald sehen werden, das non plus ultra solcher Argumentationen.

Allerdings hätte man längst auch aus einigen andern Beispielen, über welche weniger zu disputiren ist, an der Uebereinstimmung der Einbildungskraft des dictatorischen Naturphilosophen mit der (nöthigen) Urtheilskraft bei Zeiten zweifelhafter werden sollen.

Zum Beispiel. §. 58. wird ausgesprochen: „es ist unmöglich, dass Gott sich selbst affirmirt. Denn [?]

36) Dergleichen willkührlich gewagte Verwechslungen wurden nur dadurch möglich, dass eine solche in's Absolute übergegangene Philosophie nur Worte, wie Gott, All, absolut, gebrauchte, von Keinem aber zuvörderst eine besimmte Bedeutung angab, welche man nachher als Begriffsbestimmung logikalisch festzuhalten genöthigt gewesen wäre. Bedeutet All das Eine Ganze, in welchem alle, geistige und bewusstlose, Dinge wirkend, also wirklich, da sind, und ist Gott nie eine Benennung für Bewusstloses, vielmehr für das in der Geistigkeit höchste (superlative), so ist klar, dass Gott in dem All seyn und gedacht werden muss, unmöglich aber das All, dessen einzelne theils geistig unvollkommne theils bewusstlose Bestandtheile nicht, so, wie das speculative Denkgebot es will, für Nichts geachtet werden können, nichts anderes als Gott selbst ist.

„das Affirmative (der Begriff) ist jederzeit grösser als das Affirmirte (die Sache).“

Dies soll ein Axiom seyn? ein Axiom, bei einem Identitätsphilosophen, dessen ganze Identitätslehre von A = A, von Ich = Ich, ausgehen musste? Ist denn jemals in solchen Säzen das affirmirte A grösser als das Affirmative? Wären sie dann identisch? Nur bei synthetischen Säzen, wie A = B, muss allerdings das B = A (B gleichbedeutend mit A) seyn, aber noch etwas anderes ausser A enthalten, da es ohne dieses Andere nicht ein von A unterscheidbares, ein B, wäre.

Das Schellingische Axiom blieb, in jener Weise zu philosophiren, nicht fruchtlos. §. 58. folgert weiter:

„Gott ist sich selbst unfasslich und wird nicht gefasst.“ — Warum dies? Schelling antwortet consequent: „Weil er nicht kleiner seyn kann, als er selbst (und) weil er nicht ein Verschiedenes, sondern nur Ein und dasselbe ist.“

Der allgemeine Verstand dagegen (dessen Wesen aber freilich nach §. 33. nur Klarheit ohne Tiefe seyn soll) sagt wohl Jedem, dass, wenn gleich Gott Ein und dasselbe ist und nicht kleiner, als er selbst ist, seyn kann, dennoch Gott, wenn er in höchster Geistigkeit, also auch wahrhaft wissend ist, auch ein vollkommenes Wissen seiner selbst seyn muss. Und warum sollte das Sich selbst Gleiche nicht auch sich selbst ganz entsprechend (adäquat) fassen können?

Allerdings aber machte sich Schelling diese Fehlschlüsse, weil ihm das All, wenn er gleich es Gott nennt, doch nicht ein Wissendes (ein eigentlich geistiges[37]) seyn sollte.

Aber auch bei Behauptungen, die noch weniger disputabel sind, verrieth Schelling, dass man wohl an seinem Richtigdenken zu zweifeln sich erlauben müsse. §. 71. spricht aus: Was ist überhaupt der Punct als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmesser oder ein Kreis, dessen Peripherie mit dem Centrum zusammenfällt.“ — Ein solches Zusammen-

37) Auch in den Berliner Vorlesungen bleibt die undenkbare Voraussezung, dass das unvordenkliche Ur ein blindes seyn, erst in die Potenz des Logos erhoben werden müsse.

fallen kann man sich nur phantasieren. Aber die Peripherie eines Kreises entsteht nicht durch den Mittelpunct, sondern durch den Radius, welcher nicht als eine Bewegung des Mittelpuncts zu denken ist. Auch ist jedes solches Einbilden, wie wenn der wissenschaftliche Punct einen Durchmesser hätte, bekanntlich sachwidrig. Denn der mathematische Punct überhaupt ist etwas an sich und meist nicht Mittelpunct in einer Peripherie. Auch gehört gerade dies zum Speculativen in der Mathematik, dass der Punct nur als fixirte Ortsbezeichnung, aber ohne alle Ausdehnung, folglich nicht als eine Kreislinie von einem unendlich kleinen Durchmesser, vielmehr ohne allen Diameter, gedacht werden soll.

Nur noch Ein warnendes Beispiel dieser Art. Auch im ersten Stück der Jahrbücher für Medicin ist es dem Naturphilosophen im §. 192. schon darum zu thun, ein dreieiniges Wesen (etwas mit der Nicänisch-Athanasiusischen Theologie wenigstens nach dem Wortklang vergleichbares) in seine Allphilosophie einzuführen. „In allen Dingen sey Einheit, Unendlichkeit und eben deshalb auch die Indifferenz beider nothwendig.“ Ueber diesen Saz wollen wir jezt nichts bemerken. Aber wie bezeichnet der Philosoph jene seine Drei? Er giebt ihnen (dort und in der Folge öfters) mathematische Zeichen. Dies sind also gewiss Zeichen tiefsinniger Bedeutsamkeit? Das Wissen bezeichnet §. 193. als A^1 [A in der ersten Potenz], das Wissen dieses Wissens als A^2 und das Wissen der Einheit beider als A^3. Die Nichtwissenden brachte Schelling hierdurch wohl zum Staunen, wie wenn er seine Säze sogar mathematisch, also ganz zuverlässig darzustellen wüsste. Aber wie? Auch diese Formeln sind nur Worte, die zur Sache nicht passen. Wenn die Mathematik das einfache Wissen mit A^1 bezeichnete, so wäre der Sinn von A^2 dieser, dass ein höheres Wissen, ein Wissen der Unendlichkeit, entstehe, wenn das einfache Wissen A^1 sich selbst durch einfaches Wissen erfasste. Denn mathematisch entsteht A^2 dadurch, dass A A-mal genommen, d. i. durch sich selbst multiplicirt wird. Hat denn nun das Wissen des Wissens wirklich mit jenem mathematischen Process eine das Philosophische erläuternde Aehnlichkeit?

Das Wissen des Wissens entsteht nicht durch ein Wiederholen oder Vervielfältigen des einfachen Wissens, vielmehr durch ein genaues Betrachten des einfachen kunstlosen Wissens, wodurch das, was in diesem irrig, mit Schein gemischt seyn mag, weggereinigt und nur das behalten wird, was darin das eigentlich gewusste war. Hiezu ist eine Wissenslehre, d. i. eine aus genauer Betrachtung unsers unkünstlichen Wissens entstehende Einsicht, wie das Wahre zu erfassen und darzustellen, vom Schein aber frei zu machen ist, nöthig. Aber das dadurch zu gewinnende regelmässige Richtigwissen oder das Wissenschaftliche ist seinem Entstehen nach nicht eine höhere Potenz des A^1 ist also auch nicht durch A^2 zu bezeichnen. Es kann nie nach dem Sinn der mathematischen Formel dadurch entstehen, dass A^1 (das natürliche Wissen) A-mal genommen wird. Dies Einschieben der Bezeichnung A^2 ist umsonst, weil A^2 das nicht andeutet, was geschehen muss, wenn ein höheres, gereinigtes, daher wissenschaftlich genanntes Wissen hervorgebracht werden soll. Der Versuch, das Wissen des Wissens durch A^2 zu bezeichnen, dient zu nichts als zu einem Schein, wie wenn etwas philosophisches wie mathematisch-gewiss gemacht würde.

Noch weniger passt für die beabsichtigte dritte Steigerung die Bezeichnung A^3 ($=$ A in der dritten Potenz). Dadurch nämlich soll angedeutet seyn, dass Beides, das einfache Wissen als A^1 und das Wissen des Wissens als A^2 doch nur „ein wirkliches und untheilbares Wissen“ sey. Aber wie kann ein solcher rein philosophischer Begriff durch das mathematische Zeichen, dass A (das gemeine Wissen) A^2mal genommen werden müsse, seinem philosophischen Sinn gemäss angedeutet seyn?

Der Gebrauch dieser mathematischen Bezeichnungen ist demnach eine blosse Täuschung und leicht irreführend.

Auch in den Berliner Vorlesungen sollen 3 Potenzen geltend werden, A^1 als der Urgrund, A^2 als Logos, A^3 als Geist. Diese willkührlich angenommenen Potenzen will sodann die naturphilosophische Theosophie auch für Personen gelten lassen. Hieher aber passt die Bezeichnung A^2 und A^3 vollends zum dogmatisirenden Zweck des theosophischen Versuchsystems

gar nicht. A^3 bedeutet dem Mathematiker etwas, das höher potenzirt ist, als A^2. Dieses aber wäre auch etwas über A^1 stehendes. Und doch sollen die drei Personen, welche die neue Philosophie durch die 3 Potenzen eingeführt haben möchte, nach der (nichtbiblischen) Athanasiusischen Trinitätslehre, in der Einheit des Gottwesens einander gleich seyn. Der Theosoph ist demnach wider sich selbst, indem er die zweite und dritte wie höher potenzirte bezeichnet.

Wer in den nichtdisputablen Kenntnissen dergleichen Verstösse begeht, dem darf doch der Menschenverstand und noch mehr der wiederkehrende Geist der kritischen Philosophie, das ist, des eigentlich deutschen Philosophirens, nicht zum voraus mit staunendem Glauben an seine wie von einem Inspirirten ausfliessende Behauptungen und hohe Zusagen entgegen kommen.

Ungeachtet aller dergleichen (und noch viel mehrerer nachweisbarer) Irrmeinungen meinte Schelling ausdrücklich seinem medicinischen Publicum von 1805 sein Verdienst zuvörderst selbst entdecken zu müssen.

„Wessen ich mich rühme?“ sagt §. 19. und erwiedert: „Des Einen, dass mir gegeben [?] ward, dass ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen, die mögliche Gleichheit aller Erkenntniss ohne Unterschied des Gegenstands, und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündigt habe.“

Welch eine Trias von Ursachen des Selbstrühmens! Hochtrabende Worte, deren keines einen klaren, bestimmten Sinn erweckt. Gewiss aber absichtlich so unbestimmt, damit Jeder recht viel dahinter zu suchen sich anstrenge. Die Göttlichkeit auch des Einzelnen sollte damals in dieser Philosophie absoluter Identität (Einerleiheit) dadurch entdeckt seyn, dass auch alles Einzelne in Gott und nur in Gott sey, weil das All Gott sey. Alle Erkenntnisse sollten gleich möglich seyn, weil alles Denken (dieser Gottberührten) ein Denken Gottes und nichts ausser Gott seyn sollte (s. §. 47. 44.) Wie unendlich in der Philosophie aber musste wohl Der selbst seyn, welcher, wie Johannes der Täufer den Messias,

die Unendlichkeit der Philosophie [ja wahrhaftig, das endlose Sich-Umherdrehen im Absoluten!] zu verkündigen hatte und, wenn man ihn recht deutete, etwa sogar der Messias des All-Gottes selbst war.

Gegeben[38]) war es ihm. Ohne Zweifel von eben diesem Gott = All. Mit heiliger Glaubensandacht war es folglich zu nehmen. Und was war gegeben? Dass auch das Einzelne sey göttlich! Nämlich dass es einzeln nichts und nur im All Etwas, ja absolut, sey, von dorther aber nur den Gottberührten gegeben oder bekannt werde, von denen allein also die Uebrigen in diese Unendlichkeit der Philosophie eingeweiht werden könnten.

Dabei wehklagt der Verkündiger §. 20. über „die Wuth der tobenden Menge, welche diese seine Lehre vom All als einen unter sie geworfenen Zankapfel betrachtet hat." Liebes All! Wo hat denn jemals gegen Deinen Propheten irgend Einer so gewüthet, wie Dieser gegen Reinhold, Bardili, Jacobi, Fichte u. s. w., Männer, die doch nicht zur Menge gehörten?

Sie dachten anders als Er, der im All allein absolut Seyende. Und eben das hätten sie nicht sich unterfangen sollen, ehe Er selbst etwas anders dachte. Denn —

O Wunder über Wunder! Er selbst bekennt in demselben §. 20. „Ich zuerst [centnerschwere Sylben!] Ich zuerst habe die Lehre von der Natur und dem All auf eine neue Weise dargestellt. Ich [d. i. derselbe Einzelne im absoluten All, nur kein Anderer!] habe Ursache gefunden, über manches, wo die Betrachtung in's Einzelne eingeht [wo also der Speculativität die Erfahrung allzu ostensibel entgegengehalten war] meine Ansicht zu verbessern und zu ändern..."

Wer staunt nicht, dass der im All Einheimische an seinen Ansichten bessern konnte? Aber es war so. Jede Messe

38) Nach der ersten Berliner Vorlesung S. 5. sagte er: „Ich habe, was ich für die Philosophie gethan, nur in Folge einer mir durch meine innere Natur auferlegten Nothwendigkeit gethan."

musste eine neue Darstellung des Dargestellten bringen. Folglich musste zwischen 1801 und 1805 allerlei im Besonderen [d. h. in dem, was nicht, als blos im Absoluten des unendlichen Philosophen schwebend, ihm allein erreichbar war] anders dargestellt werden. Aber dies konnte, durfte natürlich nur Er selbst thun; kein Anderer. Er sezt sogleich die authentische Versicherung hinzu: „Selbst in dem, was von allgemeinen Gründen mehr noch aus Divination [!] als aus bewusster Erkenntniss entsprungen war, habe sich zum Wunder alles bewährt. Die Wuth der tobenden Menge habe ihm von jenen Säzen auch nicht Einen nur zweifelhaft gemacht."

Wie hätte es auch anders seyn können bei dem Gottberührten, durch welchen der Gott = All zuerst redete? — — Von der tobenden Menge aber, als dem Ding, das doch nicht war, redet dieser Redner nur deswegen, damit er, wie wenn er ein Verfolgter gewesen wäre, desto kanonischer wie ein unverwundbarer Märtyrer erscheinen könnte.

Deswegen vaticinirt Er auch §. 27. in alle Zukunft hinaus: „Nie wird, es müsste denn die ganze Zeit sich wandeln, Philosophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von sich ausschliessen können und mit dem einseitigen Abstractum der intelligenten Welt das Ganze umfassen wollen." — Gut. Dies will der sich der Gleichheit aller Erkenntniss (§. 19.) Rühmende bewirkt haben. Aber hat denn je vor ihm die Philosophie von sich die ewige Beziehung auf die Natur ausgeschlossen? Nur wussten die Naturphilosophen seit den beiden Baco's von der Natur selbst, der Zeit gemäss, manches mehr, als die, welche jezt in's leere Absolute hinein speculirt haben wollen. — Und wurde denn je die Intelligenz, der Geist, wenn man von ihm ideistisch ausging, wie ein Abstractum behandelt? Wenn irgend etwas, so ist Er, das denkende und wollende Ich, das Seyende, das Selbstbewusste, das Lebendige, das, von welchem aus nur nach Analogieen der Speculative in sein Absolutes hineinbildet, was er aus dem einzelnen Wirklichen in aller Stille abstrahirt.

Eine Hauptfrage ist uns übrig: Wodurch ist denn der Gottberührte, so Vielwissende, so inspirirt? Er antwortet im

§. 80.: Durch Speculation! Und was ist denn diese Speculation?

> „Speculation ist Alles, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was in Gott ist. Die Wissenschaft selbst hat nur in so weit Werth, als sie speculativ ist, das heisst, Contemplation Gottes, wie er ist. Vergl. auch in der Neuen Zeitschrift für specul. Physik Heft II. §. IV. „Von der Art, alle Dinge im Absoluten darzustellen.“

Speculativ! Speculativ muss geschaut werden in's Absolute, so lange bis man dort Alles schaut, auch Gott, wie er ist, also das All contemplirt! Der contemplirende Bramine schaut so lange unverwandt auf seine Nasenspize, bis er dort das All-Eines erschaut. — Speculation war das Zauberwort, durch das man die, welche nicht schauen wollten, was nicht zu schauen ist, als nicht für die Philosophie geborne mit Schimpf übergossen, verstummen machen wollte und oft schweigen machte. Ihr Unselige, rief man ihnen zu, denen nun einmal die Speculation nicht gegeben ist! Und weil Poesie das Höchste in dieser Speculationsphilosophie seyn sollte, rief man ihnen etwa aus Dante's Inferno auch noch ein italiänisches Stichwort nach.

Zum Besten dieser „speculativen Contemplation Gottes wie er ist“ entdeckte dann der §. 80. dass „der Verstand keinen Theil haben kann an der Idee des Absoluten. [Hineinbilden kann also in dieses Absolute, ohne Scheu vor einem störenden Wahrheitsprüfer, die Phantasie des Inspirirten, dessen Denken Gottes Denken ist, alles, was irgend ihr so vorkommt!] Dagegen werden sofort „die zwei Wege, welche zur Erkenntniss offen sind, der der Analyse oder Abstraction, und der des synthetischen Ableitens abgewiesen. Und warum?

> „Von Gott lässt sich [auch im Begriff?] nichts absondern; denn eben darum ist er absolut, weil sich von ihm nichts abstrahiren lässt;
>
> auch „lässt sich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entstehend; denn eben darum ist er Gott, weil er Alles ist.“

Jeder sieht, dass der Speculative mit dem Wort Absondern und Abstrahiren spielte. Von dem Ideal des Allvollkommnen (= Gott) etwas, nämlich eine wahre Vollkommenheit, in der Wirklichkeit abzusondern, wäre, wie sich's von selbst versteht, unzulässig und ohnehin unmöglich. Dagegen aber ist unstreitig der menschlichen Urtheilskraft (das ist, dem mit Begriffen, Säzen und Schlüssen beschäftigten Geist, Verstand) möglich und nöthig, alles, was der Gottheit zugeschrieben zu werden pflegt, in Gedanken und zur genaueren Betrachtung zu abstrahiren (abgesondert zu fassen). Das Abstrahiren der Theilbegriffe, als ein Wegdenken von dem Begriff des Ganzen, ist unserm discursiven (nur von einer Betrachtung zur andern gehenden) Verstand unentbehrlich, um das Abstrahirte desto genauer zu betrachten. Aber auch wer durch Abstractionen denkt, darf nie vergessen, wie sie sich zu ihrem Ganzen verhalten. Auch die Bestandtheile des Ideals Gottheit sind nur deswegen einzeln oder abstract zu betrachten, damit nicht, wie so oft geschehen ist, ihr Nichtvollkommenheiten wie etwas Vollkommnes beigelegt werden, wie dies zunächst dadurch geschähe, wenn das All und Gott, wie damals Schelling wollte, als Ein und ebendasselbe Wesen gedacht würde. Dies kann der Verstand, als unterscheidende Urtheilskraft, weder durch die Spinosaische unrichtige Voraussezung (dass alles Wirkliche Eines seyn müsse, weil alles Denkbare nur nach dem Einesseyn des Subjects und Prädicats affirmirt oder negirt werden kann) noch durch die Schellingischen Bestrebungen, Geist und Materie als Eines zu deificiren, sich aufnöthigen lassen.

Und dafür, gleichsam zur Strafe, sollte dann, laut der Dictatur der naturphilosophischen Identitätslehre, der Verstand nunmehr, damit die Philosophie und zunächst die Philosophie des Organismus (die Medicin) ungestört den Gipfel alles Wissens ersteigen könnte, der Speculation, als „der Contemplation Gottes, wie er ist", den Plaz cediren und des Richteramts, wenigstens in den göttlichen Dingen, absolut entsezt seyn? Die Speculativen decretiren so, in eigenen Sachen.

Eine kurze Zeit kann das Allgemeingültige der Vernunft[39]) und des Verstandes bedachtsam zuwarten, was denn die Kunst, über das Menschliche, das ist, über sich selbst hinaus zu steigen, aus dem Absoluten, wo nach §. 23. auch die „Musik der Sphären" zu hören ist, zurückbringe. Aber „das Leben behält am Ende immer Recht." So sagt die Berliner Vorlesung S. 13. sich ihr eigenes Schicksal vorher, da ihre Theosophie von 1841 nicht weniger als die Vergötterung des All von 1805 den lebendigen Kräften des Verstandes und der Vernunft ekstatisch entgegentritt.

Nichts ist für wahres Philosophiren (für ein heilbringendes Trachten nach Gewissheit im Glauben und Wissen) nöthiger als das richtige Unterscheiden zwischen Theorie und Speculation. Eben deswegen ist nichts bedenklicher, als die Thatsache, dass die Speculation die Methode, mittels welcher sie so ungemeines erreiche, nicht beschreibt, noch weniger rechtfertigt. Dort, wo Schelling „das System, welches er bis jezt blos für sich zu besizen und vielleicht nur mit einigen Wenigen zu theilen" versicherte, lässt er es nur wie ein Geheimniss ahnen, „woran er sich,

39) Es ist immer eben derselbe untheilbare Geist, welcher als Vernunft nach Vollkommenheitsideen das denkt, was im Wahren, Guten und Schönen seyn und werden könnte und sollte, als Verstand aber, das was ist oder was ihm als möglich vorgehalten wird, nach dem Wirklichseyn in dem Verhältniss von Zweck und Mittel denkt. Dieses Denken nennen wir ein Verstehen (nämlich der vorgehaltenen Wirklichkeit oder Möglichkeit, der Existenz oder Existibilität) und ein Beurtheilen (in welche Ordnung = Ordal = Ur-theil) der Dinge es gehöre. Nichts führt öfter zu irrigen Verwechslungen, als wenn man, wie auch Schelling noch gewöhnlich thut, vom Gefühl, Verstand und Vernunft, nach Personificationen, wie von wesentlich verschiedenen Potenzen sprach und das Eine dem Anderen wie dichterisch gegenüber stellte. Es ist vielmehr immer ebendasselbe Geistwesen, welches nach solchen verschiedenen Beziehungen sich selber manifestirt.

für sich selbst, in der Transcendental- sowohl als Naturphilosophie beständig orientirt habe." Worin besteht denn aber das Arcanum, welches, wie es scheint, nur damit es ein persönlicher, Wenigen mittheilbarer Alleinbesiz bleibe, wie ein Unbeschreibliches behandelt wird?

Die Praxis begnügt sich mit dem Erscheinenden, das sie berechnet, um es, wenn es wieder kommt, oder zum Wiedereintreten genöthigt werden kann, als Mittel zum (Verstandes-) Zweck zu benuzen oder, wo es entgegen seyn könnte, abzuhalten. Aber die Denkenden achten sich des Erscheinenden nicht mächtig, nicht gewiss genug, wenn sie es nicht zugleich mit den Gründen, warum es denkbar ist, und mit den Ur-Sachen, durch welche es wirklich sey, betrachtend anschauen können. Danach zu streben, ist Theoretisiren. Nur dann aber bewegt sich eine Theorie (die man etwa Grundanschauung übersezen könnte, in den ächten Gränzen des menschlichen Wissens oder Gewisswerdenkönnens, wenn sie einerseits der Erscheinung ihr Recht lässt d. h. sie nicht für nichts, vielmehr so erklärt, dass man einsieht, wie sie so und nicht anders erscheine, d. h. dem Menschengeist zum Phänomen werde und wenn sie auf der andern Seite Gründe und Ursachen auffindet, welche nicht blos Dichtung (Einbildung des Möglichen) sondern auch an sich selbst nachweisbar sind. (Das Laufen der Sonne — um nur jezt auf ein Beispiel hinzuweisen, wovon die Theorie jezt eben so entschieden ist, als sie lange Zeit, nicht zur Ehre der menschlichen Denkkraft, nur theosophisch, als dämonische Wirkung, erklärbar schien — das Laufen des Sonnenballs ist für uns Erscheinung; und dies bleibt sie auch. Die Erscheinung wird nicht für Nichts erklärt, indem endlich die richtige Theorie oder Grundanschauung, dass das Bewegtseyn der Tellus die bestehende Erscheinung als Erscheinung erklärkar mache, zugleich aber selbst etwas nachweisbares, nicht blos eingebildetes, sey.)

Weil nun aber das Theoretisiren oft lange nicht das Befriedigende auffindet, so wird nur allzu oft das Speculiren gewagt. Man wagt, irgend nicht nachweisbare Ursachen zu behaupten, wenn sie nur nicht an sich unmöglich

scheinen. Ja man behauptet nicht selten, Undenkbares erschaut zu haben. Und die von sich selbst am meisten Eingenommenen unter den Philosophen behaupten dies nur um so heftiger, weil der lezte Beweis insgeheim auf dem Bewusstseyn beruht: Ich (dieses wichtige Ich) weiss es nicht anders, folglich muss es so seyn; mag übrigens dabei dem allgemeinen Bewusstseyn noch so viele Gewalt angethan, noch so viel Selbstverläugnung zugemuthet werden. Je vertiefter in sich, je enthusiasmirter (in sein Göttlichseyn entrückter) der Philosoph geworden ist, desto mehr ist es ihm, (wenn nicht von Gott, desto gewisser durch ihn selbst) gegeben, keck und fast unwiderstehlich vielen Staunendglaubigen das Ignoriren ihrer selbst nicht nur zuzumuthen, sondern wirklich aufzunöthigen und sogar so anzugewöhnen, dass sie sich selbst, wenigstens in Stunden überschwänglicher Meditationen, wo die Wirklichkeit nicht allzu nahe dringt, Systeme (oder Luftgebäude?) solcher Gnosis mit der Zuversicht erschaffen, dass — ihr Gott oder das All auch durch sie rede.

Von dem Nichtwissen, wie man sich die Räthsel der Erfahrung anders lösen könne, geht gewöhnlich dieses Speculiren aus, welches einst der Ursprung und das Charakteristische der sich hochrühmenden und ihre redliche Besizer seelenfroh machenden Gnosis war. Platon (der Göttliche? oder vielmehr der das Einzelne verachtende und doch das Seyn überhaupt vergötternde) fand die unendliche Veränderlichkeit der Dinge so verächtlich, dass er sie nichtseyende nannte und deswegen, so lange er als Philosoph dachte, dieselbe wie nichtseyend, *μη οντα*, gleichsam wegschauen (speculativ vernichten) musste. Dennoch sezt eben dieses unendliche Anderswerden aller Einzelheiten (Individualitäten) immer Seyendes voraus. Nur das Seyende kann entweder durch Vereinen und Trennen, oder durch ein von Uebung abhängiges Steigern der Kraft ein Anderes werden. Anstatt aber, dass jedes Einzelne[40]) als dem Wesen nach nothwendig und wahrhaft

40) In der Rede: „Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur" (1807) sprach Schelling das Richtigere aus: „Die Meisten betrachten das Einzelne wie verneinend,

seyend gedacht und das immerwährende Anderswerden aus dem Zusammenwirken der Einzelheiten erklärt werden kann, erschauete sich vielmehr die Speculation in Platon ein Einziges Wahrhaftseyendes, in welchem aber Urbilder (idealische Gestaltungen) für das, was im Veränderlichen das Wesentliche oder Seyende sey, wie schaffende Gedanken seyen und als Ursachen des Einzelnen wirkten. Sinnreich, in's Uebermenschliche erhebend war diese Speculation. Der Platoniker konnte die Wesentlichkeiten aller Dinge wie in einer anschaubaren Unsichtbarkeit in dem Ontos On erschauen. Und späterhin wurden dem Gnostiker jene Idealitäten immer mehr zu beständigen Urbildern, welche der Allvater oder Urgrund in einen von ihm erzeugten Sprechergeist (= Logos) übertragen mochte, um ohne selbst mit der Materie und allem Nichtvollkommenen sich abzugeben, dennoch durch eine solche zweite Potenz die Urkraft zu seyn für alles Werdende.

Nicht lange aber, nachdem die Gnosis oder die Tiefkenntniss des Uebermenschlichen sich alle Räthsel durch persönlich gewordene, aus dem göttlichen Urgrund erzeugte und weiter forterzeugende Aeonen in kleinerer oder grösserer Zahl zu lösen gemeint hatte, wurde wieder in Plotinus und andern eine Remanation aller jener die Natur bildenden Ausflüsse in die Urkraft wahrscheinlicher, so dass dann das All als Gott und Gott als All glücklich identificirt scheinen konnte.

Dahin finden wir bald, da die Versezung nach Würzburg mehr Rücksicht auf Medicin zu nehmen und durch die Theologie

nämlich als das, was nicht das Ganze oder Alles ist. Es bestehet aber kein Einzelnes [blos] durch seine Begränzung, sondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es sich als ein eigenes Ganzes, dem Ganzen gegenüber, behauptet. S. 22.: „Was ist die Vollkommenheit jedes Dings? Nichts Anderes, denn das schaffende Leben in ihm, seine Kraft da zu seyn. S. 7. [Insofern das Wesentliche in jedem Einzelnen etwas in seiner Art vollkommnes ist, ist dasselbe selbstbestehend in seiner Wirksamkeit, seyend, ohne erst zu werden oder geworden zu seyn.]

sich weniger beschränken zu lassen erlaubte, auch die Schellingische Speculation in unerwartet lauten Erklärungen der das Aeusserste versprechenden Jahrbücher der Medicin vorgerückt.

Schon das so Wandelbare im Lauf oder Flug der Speculation auf ihren unsichtbaren ätherischen Wegen — wie vieles Vertrauen kann dasselbe zu dieser nur von der Imagination scheinbarer Möglichkeiten geleiteten Methode gewinnen?

Schnell erreichte sie in Schelling sogar die äusserste contradictorische Einbildung, dass, während so eben Gott und das All hyperphysisch identificirt seyn sollten, nunmehr in Gott selbst eine Nichtidentität, ein Dualismus angenommen werden müsste, um die aus jenem Identificiren entspringenden Schwierigkeiten durch eine neue Diversität, nach der Methode der Gegensäze, zu lösen uud — doch nicht lösen zu können.

7. Schellings Uebergang zu einem Dualismus in Gott selbst.

Montgelas, der politische Herrscher unter dem milden, gutwollenden König Max, hielt fest auf dem Centralisationssystem. Besonders die neu hinzukommenden Gebiete wurden als Provinzen behandelt, die alles Heil von dem Centrum aus zu erhalten gewöhnt werden müssten. Deswegen suchte, wer weitere Aussichten sich öffnen wollte, Anknüpfungen bei den Einflussreicheren zu München zu machen.

Auch Schelling besuchte, bald nach der Anstellung zu Würzburg, die Hauptstadt. Es wird (s. in Prof. Salats, eines Freundes von Schenk und Jacobi, Schrift: „Zum Besten der deutschen Kritik und Philosophie.“ Landshut, 1815. die Beilage S. 251 bis 311. „Ueber den Eingang und Einfluss der Schellingischen Identitätslehre in Bayern“) versichert, dass ein bescheidenes Benehmen, ein Ansichhalten, wie man es im Contrast mit dem in seinen Schriften angestimmten Ton nicht erwartet hatte, sehr gut für Sch. gewirkt habe. Er wurde dem vielvermögenden Staatsrath

Schenk, dem innigen Freund Jacobi's bekannt, mehr nach classisch philologischen Kentnissen, als nach der anspruchvollen Tendenz einer Philosophie, welche das Denkbare und das Wirkliche nicht blos als in einander wirkend, sondern als Idem, im objectiven Absolutum entdecken zu können versicherte, in der That aber immer nur für das unverkennbare Reelle im unerkennbaren Ideellen einen unbeschreiblichen Erklärungsgrund zu schauen behaupten konnte. Der praktische Denker übersieht dergleichen überfliegende Bestrebungen einem jungen Manne, von dessen reellen Kenntnissen er für die Zukunft intelligentere Anwendungen erwartet.

Nicht zu verkennen ist es auch, dass (s. den §. 53. des ersten Schellingischen Aufsazes in den Jahrbüchern für Medicin) Jacobi, welcher in dem kritischen Journal für Philosophie von Hegel, natürlich nicht ohne Vorwissen Schellings, in einer ganz anderen, wegwerfenden Manier kritisirt worden war, von Würzburg her Oel auf die wunde Stelle erhalten sollte. „Du redest," schreibt der sich dort so hoch stellende Prophet des Alls als Gott, „Du redest von einer Ahnung des Göttlichen, einem Glauben, den Du höher sezest als die Erkenntniss. Das Göttliche aber ahnet das Göttliche nicht; denn es ist selbst das Göttliche[41]). Auch giebt

41) Welch eine Voraussezung! Schellings „Gott = All" war ihm damals ein Göttliches, das nicht einmal eine Ahnung des Göttlichen haben sollte. Andere Stellen sprechen von dieser göttlichen Ungeistigkeit noch unverholener. §. 61. „Es ist unmöglich, Gott ein Seyn oder ein Erkennen insbesondere zuzuschreiben. Denn die Selbstbejahung Gottes ist eine unendliche, das Erkennende also und das Erkannte ist ein und dasselbe in ihm und es ist insofern kein Erkennen in Gott."

Abermals, welch eine Schlussfolgerung! Wenn Gott das Erkennende und das Erkannte Unendliche ist, warum sollte nicht zu denken seyn, dass dieser wahrhaft erkennende auch sich selbst (sibi ipsi) das Erkannte ist. Wir fragen vielmehr: Ist er Gott, der Gott der Unendlichkeit, wenn ihm nicht das Unendliche das Erkannte ist?

es keinen Glauben an Gott, als eine Beschaffenheit des Subjects. Du wolltest also nur dieses retten, keineswegs aber das Göttliche verklären." [So sollte der Gefühlsphilosoph, Jacobi, zurechtgestellt seyn.] S. auch Vorrede S. XIII.

Später, als Bayern Würzburg 1806 an einen Erzherzog abtreten musste, war es, nicht wie man es auslegte, Gnade, sondern staatsrechtliche Schuldigkeit, dass die Regierung, auf deren Wort vocirte Gelehrte an die neuwerdende Universität übergegangen waren, für vollkommene Entschädigung derselben hätte sorgen sollen. Der aus Toscana herüber genöthigte neue Regent war ein Mann voll Rechtssinn, ein Muster reiner Sitteneinfachheit. Er würde die Verbindlichkeit, dass Privatrechte nicht den Staatsveränderungen ohne Noth zum Opfer hingegeben werden dürfen, thätig anerkannt haben.

Welch unübersehlichen Folgen aber sezen sich im Gegentheil Staatsregierungen aus, wenn sie die, welche sich ihren offen erklärten, löblichen Zwecken auf Treue und Glauben hingegeben und der Verwirklichung beabsichtigter Verbesserungen ihre Kräfte gewidmet haben, doch, sobald wegen anderer Zeitumstände die Staatsmaximen geändert werden, so, wie nur allzu häufig geschieht, ihrem Privatschicksal überlassen und selbst den Gegnern, die sie sich durch solche Staatsdienste machen

Zu diesen Paradoxieen kommt hinzu, dass der damalige zum Medicinischen (dem Dynamischen der Materie) hingeneigte Naturphilosoph zum §. 54. gegen das wahrhaft Absolute des menschlichen Ich, gegen die denkendwollende Selbsterhebung und Selbstbestimmung des seiner selbst mächtig werdenden Menschengeistes für das Sittlichgute, erklärte; „Dieses Zeitalter verlangt ein Wissen als Wissen des Subjects, eine Sittlichkeit als eine selbstgegebene des Individuums. In einem solchen Sinn schliesse ich diese, so wie jenes, aus dem Vernunftsystem allerdings aus und zwar auf ganz positive Weise"…. Die Vernunft jedes Einzelnen soll also auch nicht durch sich seine Sittlichkeit praktisch wollend hervorbringen? Aus dem All sollte ihm alles, auch das Recht- oder Unrechtwollen — nur gegeben seyn?

mussten, preisgeben. Und doch verlezen die Staatslenker, welche die Kirche Weltliche zu nennen liebt, das auf ihre Beharrlichkeit in Grundsäzen gesezte Vertrauen durch ein solches Nichtachten und Abandonniren der ihnen gewidmeten Dienstleistungen nicht selten so sehr, dass es beinahe zur Klugheitsregel werden muss, wenigstens in Fällen, wo die weltliche Rechtsmacht gegen hierarchische Anmassungen, oder überhaupt die bessernde Aufklärung gegen herkömmlichen Obscurantismus die Hülfe gelehrter Arbeiter und Vertheidiger gerne benuzt, fast immer zum Voraus an die Wahrscheinlichkeit zu denken, dass am Ende die weltliche Regierung, mehr als sie sollte, nachzugeben pflege und alsdann bei solchen Rückschritten die ihr treu Gebliebenen zum Opfer werden lasse. Denn wodurch erhält meist umgekehrt die anmasslichste Hierarchie oder sonst eine der Rechtsgleichheit widerstrebende Potenz, nach kurzer Zeit, wieder verstärktes Uebergewicht, als dadurch, dass sie mit eiserner Hartnäckigkeit in ihrer Stellung beharren, die mit vielerlei andern Dingen beschäftigte Staatsbehörden ermüden, deren Rechtsvertheidiger furchtsam machen, ihre Getreuen aber auf alle Fälle zu decken wissen?

Nach diesen Grundsäzen betrachtet, war es nichts anderes, als Gerechtigkeit, dass Schelling wenigstens mit vollem Pensionsgehalt zu München übernommen, bald aber als Mitglied der Akademie der Wissenschaften angestellt (oder, wie die bayrische Canzleisprache sagt, „verwendet") und mit Rücksicht auf die (dort bewunderte) Rede vom Verhältniss der bildenden Kunst zur Natur bei der akademischen Classe der Künste 1807 zum Generalsecretär ernannt wurde. Lezteres hätte wohl zu Vermeidung von Collisionen mit den in der philosophischen Classe Andersdenkenden (Jacobi, Weiller u. a.) wirken können.

Die zu Würzburg betriebene Richtung der Naturphilosophie auf Medicin scheint in jenen Anfängen zu München von Schelling nicht fortgesezt worden zu seyn. Von der Gestaltung, welche die Identitätslehre der Theologie überhaupt geben müsste, war vorerst auch nicht viel die Rede, wahrscheinlich weil man Schelling als auf die Seite der Kunst gewendet betrachtete. In der Rede von 1807 waren die

Behauptungen, welche so eben noch zu Würzburg Alles in Allem gewesen waren, die Undenkbarkeiten, dass Gott = dem All, und das All = Gott, vorsichtig vermieden und durchaus nicht, wie es consequent gewesen wäre, auf die Theorie der Kunst angewendet. Kaum wurde als auffallend gehört, dass „die Natur dem begeisterten Forscher allein die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt sey, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge und werkthätig hervorbringe." Dabei blieb zugleich nicht unbemerkt, dass S. 16. von Göttern gesprochen war, die dem Künstler schaffenden Geist verleihen, dass S. 23. die ganze Schöpfung „ein Werk der höchsten Entäusserung" genannt, S. 6. aber versichert wurde: „ältere rohere Völker, da sie in der Natur nichts Göttliches sahen, hätten aus ihr Götzen hervorgeholt, den sinnbegabten Hellenen aber, welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens fühlten, seyen aus der Natur wahrhafte Götter entstanden." Dergleichen Anomalien konnten als poetische Redeblumen ausgelegt werden, die man doch auch mitunter „den Aufgeklärten" darreichen müsse, welche das Helldunkel sich wie Hellsehende zu erklären und anzueignen lieben.

Mir unbekannte Ursachen, die sich aber zu München leicht denken lassen, müssen doch bewirkt haben, das 1807 Schelling durch die dem ersten Bande seiner philosophischen Schriften als neu angefügte Abhandlung: „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" [von Gott und der Natur] seine eigene Speculation von dem Pantheismus des Spinosa unterschieden zu zeigen, doch aber selbst im Pantheismus, neben der angeblichen Immanenz aller Dinge in Gott, eine Willensfreiheit als möglich nachzuweisen, sich S. 402—418. viele Mühe gab.

Dagegen verfällt Schelling in dieser Abhandlung, indem ihn die Ableitung des Bösen aus seinem alles in sich enthaltenden Gott viele Mühe kostet, in einen Versuch, in Gott selbst einen Dualismus vorauszusezen. Auch die Berliner Vorlesungen gehen von dieser Fiction aus, die also wenigstens nicht wie eine neue Offenbarung oder Entdeckung erst unserer Zeit zu gut kommt. Sie kann hier am besten vorläufig

beleuchtet werden. Auf ihr ruht all das Positiv-genannte, wodurch — „nicht eine andere Philosophie an die Stelle der Jugenderfindung des Identitätslehrers gesezt, aber doch eine neue, bis jezt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzugefügt werden solle."

Was kann sonderbarer seyn, als dies, dass, während der Identitätsphilosoph uns zumuthet, das All als Einerlei mit Gott zu denken, Er in Gott selbst Zweierlei anzunehmen für denknothwendig hält? Die Natura naturata soll mit der Natura naturans wie Folge mit dem Grund Eines seyn; und doch versucht die Identitätskunst in der Natura naturans auf die widersprechendste Weise Natur und Gott als wahrhaft zweierlei, als sogar im Wollen verschieden, zu unterscheiden.

Wir müssen die Grundtexte dieser Undenkbarkeiten selbst reden lassen.

Schon S. 412. wird, wie im Vorbeigehen, erinnert: „Das Gesez des Grundes ist ein ebenso ursprüngliches, wie das der Identität. Das Ewige muss deswegen unmittelbar und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn."

Das Gesez der Identität (A = A) hat den Sinn: Es kann nicht anders gedacht werden (d. h. es ist so nothwendig als das Richtigdenken selbst) dass „jedes Denkbare sich selbst gleich sey." Hiermit ist die Folge festgestellt: es darf im Begriff von irgend einer Vorstellung nichts weggelassen, aber auch nichts, als was zum Begriff gehört, hinzu gethan werden. Dieses Gesez ist's, was die Identitätsphilosophie hauptsächlich zu befolgen sucht, indem sie alles Einzelne nicht blos in Eine Summe, als Ein Ganzes aller Dinge, die im Seyn einander gleich sind, zusammenfasst, sondern zu behaupten versucht, dass sie Eine und ebendieselbe, als Allheit vollkommene, Substanz, dem Wesen nach ein Unum idemque seyen und nur durch Beziehungen (Relationen, Modificationen, Affectionen u. s. w.) differiren.

Ungeachtet nun, besonders um jene Zeit, die von Schelling versuchte Vereinung des Realismus und Idealismus gar sehr auf dem Saz: „Gott = All" bestund, so war doch, weil der Begriff von Gott lauter Vollkommenheit in sich schliesst, die

Schwierigkeit gross, dem System gemäss zu erklären, wie das in dem All unläugbar oft von Menschengeistern gewollte Böse in dem Gott gegründet seyn könne, welcher als vollkommenes Wesen eben das All sey. Vorausgesezt wurde dabei, dass eben diese Menschengeister wie Geschöpfe Gottes insofern zu denken seyen, als sie, kraft des Identismus, zwar Producte, aber immanente Producte in der Einen Substanz seyn müssten.

Durch diese Schwierigkeit, das Böse aus der Einen Substanz zu erklären, liess sich der Naturphilosoph zu der Behauptung nöthigen, dass „Gott, absolut betrachtet, insofern er existirt, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes, Wesen, nämlich den reellen und wirklichen Grund seiner Existenz, in sich habe, welcher die Natur — in Gott sey."

So logikalisch unmöglich, zu Erklärung aber der Freiheit, auch Böses zu wollen, sehr unnöthig und unzureichend dieser Dualismus in dem Gott ist, der = All seyn soll, so ist doch diese sonderbare Dichtung die eigentliche Grundlage von dem, was auch zu Berlin als neue, bis jezt unmöglich gehaltene Wissenschaft debütirt (oder debitirt?) wird. Um das Unmögliche als Etwas ihm, aber nur Ihm Mögliches zu offenbaren, hat sich Schelling nach Berlin, einer kurzen Nothhülfe wegen, rufen lassen, nachdem er längst zu München dieses Unmögliche zu offenbaren vermocht hätte, nur aber Andere, die gleiche Entdeckung zu machen, erst versuchen lassen wollte.

Der Unglaublichkeit wegen, dass ein Philosoph, der zu gleicher Zeit (S. 107.) „ein gründliches Studium der alten, tiefsinnigen Logik, welche Subject und Prädicat als antecedens und consequens, als implicitum und explicitum unterscheide," sehr empfohlen haben will, eine solche Missdeutung des Princips vom Grund begehen und auf dieselbe einen grossen Theil seines positiven [Luft-] Gebäudes gründen könne, müssen wir ihn selbst durch Hauptstellen sich, so viel möglich, expliciren lassen.

S. 429. sagt: „Da nichts vor, oder ausser [?] Gott ist, so muss er den Grund seiner Existenz in sich selbst

haben." — Aber wie? was versteht man unter Grund? Das Princip „nil sine ratione[42]) sufficiente" sagt: Der Denkende kann und soll nichts, also auch das Wirklichseyn eines Gottwesens nicht, als wahr anerkennen, wenn er nicht seine Anerkennung, NB. als Einsicht, auf etwas, das sie sicher trägt, zu stüzen, zu gründen vermag. Hierauf kommt, wie sogleich gezeigt werden soll, alles an. Grund ist jedesmal ein Etwas, worauf eine Einsicht fesstehen kann, mag dieses Etwas dann blos ein zuverlässiger Gedanke, ein denknothwendiger Saz oder eine Wirklichkeit seyn. Fester Grund einer Einsicht ist oft etwas Gedachtes, nicht Existirendes. Nur wenn Etwas ein Bewirktes ist, so muss die Einsicht fest darauf bestehen, dass das Bewirkende nicht blos gedacht, sondern wirklich sey. Für die Behauptung: Dies ist eine Wirkung! Müssen wir Grund haben, eine Ur-Sache, d. h. ein wirkliches Ding anzuerkennen, ohne dessen Seyn das Andere keinen Ur (Ur-sprung = Entstehung) hätte. Da nun Gott kein Bewirktes ist, so kann auch der Grund der Einsicht, Gottes Seyn anzuerkennen, nicht in Etwas von ihm verschiedenem bestehen.

Schelling fährt fort: „Das [dass Gott den Grund seiner Existenz in sich haben müsse] sagen alle Philosophieen. [Und mit Recht!] Aber sie reden von diesem Grund, als einem blossen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen." Dieser Vorwurf ist unrichtig. Denn die besseren Philosophieen denken in Gott die vollständige Vollkommenheit als den Grund (= als die feste Unterlage) unserer Einsicht von dem Seyn eines Wesens, das dem Begriff Gott entsprechend existire. Und „vollständige Vollkommenheit" ist ja wohl, wo sie ist, etwas Reelles

42) Um dieses Princip genauer zu verstehen und selbst cum ratione sufficiente (mit Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von ratio) anzuwenden, ist der Vergleichung sehr werth Arthur Schopenhauers Abhandlung: „Ueber die vierfache Wurzel des Sazes vom zureichenden Grunde." (Rudolst. 1813.) Weil man immer dasselbe Wort gebraucht, meint man allzu leicht, auch damit denselben Gedanken zu haben.

und Wirkliches. Nur ist sie als Grund unserer Anerkennung Gottes und als Grund des Seyns in Gott selbst, nicht ein von Gott verschiedenes, vielmehr das eigentlichst Wesentliche, das von Gott nicht nur untrennbare, vielmehr das, worin Gottes Seyn besteht und, wenn ein diesen Namen verdienendes Wesen existirt, bestehen muss.

Diese ratio sufficiens einer vollkommnen Existenz, welche längst von Augustinus und Anshelmus sogar als Kirchenlehre gedacht ist, wie etwas bei andern Philosophen nicht Gedachtes, nach Belieben [denn an ein Nichtwissen ist hier nicht zu denken] ignorirend, erregte Schellings (positive) Philosophie schon 1809 und erregt jezt 1841 die Erwartung, den einzig richtigen Grund der Existenz Gottes und unserer Anerkennung derselben anders entdecken zu können. Wie wichtig und dankenswerth! Aber sie will sogar diesen wirklichen Grund (des Seyns Gottes und unserer Einsicht von diesem Seyn) als Etwas von Gott sehr unterscheidbares entdeckt haben. Wir müssen hören, lesen und — selbst prüfen.

„Dieser [reelle] Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nach S. 429. nicht Gott absolut betrachtet d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz.“

Wohlan! was ist denn endlich, worin besteht denn nun der wirkliche Grund der Existenz Gottes, den er in sich hat?

„Er ist — antwortet Schelling — er ist *die Natur* — in Gott, ein von ihm zwar unabtrennbares, aber doch unterschiedenes Wesen.“

Wir staunen. In Gott soll ein von ihm unterschiedenes Wesen seyn?

Schelling will dies sogleich erläutern durch das Verhältniss der Schwerkraft und des Lichtes. „Die Schwerkraft (meint er) geht vor dem Lichte her, als dessen ewig dunkler Grund, der selbst *nicht actu* ist.

Ein solcher ewig dunkler Grund, der selbst nicht actu ist, aber doch ein von Gott unterschiedenes, wenn gleich unabtrennbares, Wesen soll denn auch in Gott seyn? Ich staune. Ich zweifle nebenbei gar sehr an dem Schellingisch-naturphilosophischen Erklärungsversuch (= der Hypothese)

wie wenn das Licht, das sich überall hin und nicht nach einer Centripetal, auch nicht nach einer Centrifugalkraft richtet, aus der Schwerkraft als einem dunkeln Grunde hervorgehe. Aber lassen wir diese anderweitige Voraussezung der naturphilosophischen Imagination für jezt auf der Seite liegen!

Wer staunt nicht noch viel mehr, dass nach S. 454. jener [reelle] Grund in Gott sogar einen von Gottes Willen verschiedenen Willen haben soll! Man höre:

„Es ist uns zur Erklärung des Bösen nichts gegeben ausser den beiden Principien in Gott [Licht und Finsterniss]. Gott als Geist — das ewige Band beider — ist die reinste Liebe. In der Liebe aber kann nie ein Willen zum Bösen seyn; eben so wenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er seyn kann, bedarf eines Grundes, nur dass dieser nicht ausser ihm, sondern in ihm ist; und hat in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist.“ — —

Fragen wir sogleich: Was versteht Schelling in dieser Gedankenreihe unter Natur, so antwortet er S. 430: „Natur im Allgemeinen ist alles, was jenseits des absoluten Seyns der absoluten Identität liegt.“ — — Wer versteht aber dies? Wessen Geistesauge sieht, was in jenem Jenseits liege, was also über das absolute Seyn des Absolutesten hinaus, jenseits des Unvordenklich-unabhängigen zu sehen seyn müsste? Die Speculativität, welche soweit bis in das Jenseits des Jenseits schaut, muss noch millionenmal schärfereFerngläser haben, als die, womit vor einigen Jahren ein transoceanischer Spötter die geflügelten Mondsbewohner erschaut zu haben verkündigte.

Aber noch eine viel grössere Entdeckung wird uns zu hören, zu glauben vergönnt: Sogar hat dieser Grund in Gott, diese Natur, die zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden ist, — einen eigenen Willen!

Die vorliegende Hauptstelle fährt fort: „Der Wille der Liebe [welcher zuvor als der Wille Gottes als Geistes bezeichnet ist] und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist....

Der Wille des Grundes muss, von der Liebe abgewandt [?] ein eigner, besonderer Wille seyn, damit nun die Liebe, wenn sie dennoch durch ihn, wie das Licht durch die Finsterniss, hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine.“ [Das Gegentheil der Liebe muss reell in Gott seyn, damit die Liebe, durch sie durchbrechend, sich verwirkliche? Woher weiss der Idealnaturalismus diesen Roman über die Wirksamkeit Gottes?]

Durch diesen Grund in Gott, der mit dem Willen der Liebe in Gott im Gegensaz [also = Nichtliebe] seyn soll, meint nun der Erklärer des Bösen S. 454. zur Schöpfung, und dann zum Bösen fortschreitend zu gelangen. „Der Wille der Liebe und der des Grundes werden gerade dadurch Eins, dass sie geschieden sind und — von Anbeginn an — jeder für sich wirkt. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Creatur [?] mit erregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.“

Genug. Wer diese Gedankenfolge so oft überschaut, bis er sich wenigstens den historischen Sinn aus dem Jakob Böhmeschen Dunkel hervorbringt, bewundert ohne Zweifel zuerst die Kunst dieser Identitätsphilosophie, Gegensäze zu machen und dann wieder zu identificiren. Man lässt sie (wie hier Liebe und Nichtliebe oder Eigenwillen) nicht nur neben einander, sondern in Einem Wesen seyn, auch geschieden für sich wirken, weil man von der [sonderbaren] Voraussezung ausgeht: das Eine (die Liebe) könnte sich nicht verwirklichen, wenn sie nicht ein Anderes und zwar ein Widerstrebendes [einen zur Selbstsucht gewordenen Eigenwillen] vorfände. Alsdann aber behauptet man ebenso schlechtweg, dass sie doch ein Untrennbares seyen. In dieser Untrennbarkeit verwirklicht sich nun das Eine [hier: die Liebe] nur dadurch dass sie einen Gegensaz antrifft [den Eigenwillen oder die Nichtliebe]. Nunmehr aber, wenn die Liebe durch den Gegensaz sich verwirklicht, also den Gegensaz in sich „überwindet,“ sind dann dem Philosophen die beiden Principien identificirt. Beharren aber müssen sie doch wohl immer-

fort in solcher Verwirklichung des Einen durch das Ueberwinden des Andern? Denn wenn das Andere durch jenes Ueberwinden aufhörte [der Eigenwille lautere Liebe würde] so wäre die Liebe selbst nicht mehr. Denn Schelling sezt voraus, dass das Eine ohne das Widerstrebende [also der Wille der Liebe ohne den des Grundes, der den Eigenwillen erregt] sich nicht verwirklichen konnte. Also muss ja dieses Verhältniss immer ebenso fortdauern.

Was ist dies anderes als abermals eines der in der Identitätsphilosophie vorausgesezten Axiome, die nichts weniger als Axiome (Grundwahrheiten) sind? Wer mag sich, weil der Identitätsphilosoph das Verschiedene schlechterdings zu identificiren trachtet, ihm zu lieb bereden lassen, dass Liebe nicht rein, ohne den Gegensaz von Nichtliebe, dass Eigenwillen oder Selbstliebe nicht ohne das Widerstrebende der Selbsucht wirklich seyn könne? überhaupt dass Licht nicht ohne Finsterniss seyn könne, sondern aus der Finsterniss komme, da es doch vielmehr offenbar wider die Finsterniss aus und durch sich selbst kommt, wenn es auch vorher von Finsterniss umgeben und wie der Funke im Feuerstein umhüllt war.

Das zweite zu bemerkende ist: Schelling meint, den von dem Gotteswillen geschiedenen Willen des Grundes, als Gegensaz zu bedürfen, um einen Eigenwillen der Creatur sogleich in die erste Schöpfung hineinzubringen, woraus nachher das Böse, die Selbstsucht, der von Gott sich entfernende Eigenwille, sich erklären lassen solle. Aber ist denn Eigenwille etwas schlimmes? Wer Selbstseyendes, wer Geister schafft oder wenigstens ihr Seyn und Wirken will, muss, wenn sie nicht blos mechanische Organisationen seyn sollen, ein eignes Wollen in denselben wollen. Gott, die weise Allmacht, kann nur Geister wollen, die durch eigenes Wollen und Denken sich selbst vervollkommnen und erziehen. Dies sagt uns die Idee von einem vollkommnen Willen Gottes. Dies sagt uns auch der Ueberblick der Geschichte menschlicher Fortbildung, so weit wir über etwa vier Jahrtausende zurückblicken können. Die Classe von Geistern, die allein wir als wirklich kennen, ist eine sich selbst erziehende,

(wenn gleich, wie leider! am Tage ist, diese Selbsterziehung nicht nur als eine nach Stufen sehr manchfaltige, sondern auch überhaupt äusserst langsame, der Spiralbewegung ähnliche Selbstvervollkommnung zu erkennen ist). Andere Geistwesen, die nur gut seyn müssten ohne Eigenwollen, würden zwar ihren Werth (gleichsam als wissende Werkzeuge) haben, aber nichts von geistiger Würde sich erwerben.

Bringen wir nunmehr logikalisch und nach der Natur der Sache (nach der Realität) Licht und Klarheit in diese mühsam von Schelling durchgeführten Verwicklungen und Unklarheiten, so ergiebt sich, dass die beiden Hauptsäze in seiner einzigen seit 1809 kund gemachten Entdeckung seiner selbsteigenen philosophisch-theologischen Entdeckungen, in jener Abhandlung von der Freiheit und den dazu gehörigen (göttlichen) Dingen — theils grundlos, theils fehlgegriffen sind. Und eben diese Säze, besonders der erste von einem Grund, welcher in Gott untrennbar und doch von Gott verschieden seyn soll, machen doch auch die Grundlage der in den Berliner Vorlesungen nach dreissig Jahren neu' geoffenbarten Philosophie der Offenbarung, welche wie lauter positives, aber ihm allein gegebenes Wissen nunmehr (wenn sie nämlich vom Staat und den Kirchen ausschliesslich legalisirt und glaubig kanonisirt würde) die lezte der Philosophieen seyn sollte und wenigstens so lange, als sie zu Anstellungen vorzugsweise oder allein befähigte, die vorherrschende werden könnte.

Schellings Obersaz ist sehr richtig: Wenn ein Wesen ist, das wir als vollständig vollkommen Gott zu nennen haben, so muss ein Grund seines Seyns wirklich seyn; und dieser Grund kann nicht in einem Andern seyn, weil das Seyn des Vollkommnen ein absolutes, ein von etwas Anderem unabhängiges seyn muss! — Aber worin, so fragt nun der Gottdenkende, worin besteht denn das Seyn dieses für jezt als Ideal gefassten Gottes? Antwort: In vollständiger Vollkommenheit! Und worauf, fragt der Gottdenkende noch weiter, stüzt sich meine Anerkennung des Seyns Gottes? Die Antwort aber ist: Auf die Einsicht, dass vollständige Vollkommenheit Grund eines vollkommnen Seyns ist! Denn entweder ist vollständige Vollkommenheit nicht möglich (nicht existibel)

oder sie muss als existirend, und zwar als vollkommentlich-existirend immerfort gedacht werden. Was ich aber als ein auch in seinem Seyn Vollkommenes, als perfecto modo existens, mir immerfort zu denken Grund habe, das ist mir immerfort und zwar in voller, höchster Wirklichkeit wirklich, wenn ich gleich als fühlend-denkender Mensch, ausser dieser meiner Denkkraft (Intelligenz), kein anderes Mittel habe, von dem übersinnlichen, übermenschlichen Vollkommenseyn desselben als des Allvollkommenen mich gewiss zu machen.

Fassen wir das Denkbare und Gedachte zusammen, so ist klar: Die Einsicht (die Bejahung, die Anerkennung), dass ein vollständig vollkommenes Wesen sey, stüzt sich auf diese Idee von voller Vollkommenheit. Das, worauf sich eine idealische Einsicht stüzt, ist ihr Grund oder Fundament. Eben dieser ihr Grund aber ist zugleich als Realgrund (= Wirklichkeitsgrund) immerfort, anfangs- und endlos in dem Ideal eines vollständig vollkommnen, des Prädicats Gott nach vollem Wortsinn würdigen Wesens. Das heisst: Der Grund unserer Ueberzeugung ist, dass, da überhaupt Vollkommenheit Grund des Seyns ist, höchste, volle Vollkommenheit nicht anders zu denken seyn kann, denn als (innerster) Grund des höchst-vollkommnen Seyns.

Vollkommenheit also, und nichts als höchste Vollkommenheit ist als Grund des Seyns Gottes zu denken. Eben diese Vollkommenheit ist dann freilich nicht ausser Gott, sondern in ihm. Wie aber könnte sie dann in irgend einem Betracht etwas von Gott geschiedenes seyn? Die volle Vollkommenheit ist vielmehr Gott selbst, das vollständig Wesentliche des Gottwesens, das nichts anderes, am wenigsten etwas, das einen besondern Willen hätte, (gleichsam nebenbei) in sich haben kann.

Wir sehen demnach, dass wir allerdings einen Grund (eine reelle Unterlage, einen festen Stüzpunct) unserer idealisch-realen Anerkennung des Seyns eines vollkommnen Wesens haben müssen und dass wir diesen Grund gerade nur in ihm selbst, in dem Seyn des vollkommentlich-seyenden auffinden. Wir sehen aber auch, ja wir müssten, wenn wir (so, wie der Schellingische bedauernswürdige „Urgrund") fast

ganz geistesblind wären, sehen, dass nur die wahre, reelle Vollkommenheit dieser Grund ist und dass gewiss in einem wahrhaft und vollständig Vollkommnen nicht ein Anderes, nicht ein Gegensaz davon zu denken ist; mag er ein blos conträrer, oder sogar ein contradictorischer seyn.

Gesezt aber auch, dass wir nicht das wirkliche volle Vollkommenseyn als innigsten Grund des höchsten Seyenden zu fassen wüssten, so wäre wenigstens zum voraus unläugbar, dass überhaupt einen Dualismus in Gott selbst zu sezen, die undenkbarste Fiction ist.

Dahin führt eine andere, aber schon an sich grundlose Voraussezung, dass alles, was ist, einen wirklichen Gegensaz habe und dann methodisch identificirt (in ein idem aufgelöst) werden müsse. Das Seyn hat das Nichts oder Nichtseyn nur in Gedanken, aber in keiner Wirklichkeit, zum Gegensaz, da das Nichts nur in dem Denken besteht, wenn wir sezen, dass alles Seyn ausgelöscht und aufgehoben sey, folglich auch dem Wirklichseyn nicht mehr entgegengestellt werden könne. Eben so wenig kann im Vollkommenseyenden etwas seyn, das dem Vollkommnen (als nichtvollkommen) gegenüberstände. Das Vollkommenseyn Gottes als Wille der Liebe, wie könnte es auch ein Anderswollen in sich haben? wie sollte besonders der Gegensaz von dem göttlichen Willen der Liebe sogar als Grund in Gott gedacht werden können? In Kunstworten kann man etwas dergleichen wohl aussprechen. Aber es denkbar zu machen ist eine Unmöglichkeit.

Als undenkbare Fiction einer Zweiheit in Gott selbst, ist sie, mitten in dem System nichts als ein Kundwerden einer innersten Verlegenheit in dem Identitätssystem. Indem dasselbe Alles, Materie und Geist, All und Gott u. s. w. als ein Unum idemque im Absolutum zu zeigen sich vermisst, ist endlich doch das Böse (die Willensrichtung eines Geistes gegen das im Denken von demselben anerkannte Rechte und Gute) da; und eben dieses ist es, was man im Identitätssystem als durch Gott, durch die Quelle des Guten, möglich geworden nicht zu denken weiss.

Einzig also, um das Böse mit dem Guten in eine (scheinbare) Identität zu bringen, sollen wir (nach der Weise aller

ein System über das Uebermenschliche erzwingen wollender Philosophen) von einem Alleinbesizer der Philosophie uns bereden lassen, dass wir das gerade Denken uns abzugewöhnen und in Gott selbst zwei Willen hineinzuphantasiren hätten, deren Einer als ein vom Willen der Liebe verschiedener Eigenwille im (geschaffenen) Menschengeist auch einen Eigenwillen eingepflanzt und verwirklicht habe, aus welchem sodann der Menschengeist die Selbstsucht und alles dem Willen der Liebe Widerstrebende in sich selbst zur Wirklichkeit bringe. Und dieser Dualismus in Gott macht doch (wie die folgenden Berliner Vorlesungen kund machen) auch jezt noch einen Fundamentalartikel der hochzupreisenden „positiven, seit Jahrhunderten für unmöglich gehaltenen Philosophie," welche als (angeblich) reindenkbare Begründung einer neuen, heidnisch-jüdisch-christlich-kirchlich-hierarchischen Theosophie alleingültig zu werden anspricht.

Das Böse selbst, welches dadurch aus dem dunkeln Grund in Gott abstammend erklärt werden soll, hat vielmehr, wie Jeder dessen in sich selbst bewusst werden kann, eine ganz andere Entstehung.

Wenn nichtvollkommne Geister, wie wir Menschen sind, sich selbst vervollkommnen und also nicht zum voraus mechanischgut seyn sollen, so müssen sie nicht nur denkend seyn, sondern auch, ohne dass sie in ihrem Innersten sich zwingen lassen, nach ihrem Denken wollen oder nichtwollen können. Keiner von uns achtet einen Mitmenschen, wenn dieser Gutes thut, ohne es aus eigenem Entschluss zu wollen. Man kann einen solchen werth halten, schäzen, brauchbar finden, aber nicht hochachten. (Kant hat auf diesen wichtigen Unterschied zwischen Schäzung und Achtung, Werth und geistige Würde, trefflich aufmerksam gemacht!) Wenn nun überhaupt alles, was seyn kann, ist, so müssen auch Geister, wie wir sind, seyn; Geister, in denen nicht schon zum voraus das frohe, freie Wollen des Guten, sondern durch sie selbst erst entschieden ist. Solche müssen sich vielmehr zum richtigen Denken und zum reinen, festen Rechtwollen erst selbst und durch Wechselwirkung erziehen und fortbilden. Dergleichen sich Achtung erwerbende Geister muss aber auch gewiss der voll-

kommne Geist gerne als solche sehen, welche zur religiösen Harmonie mit ihm wollend emporstreben können, so wie sie denkend wissen, dass sie dies sollen. Und in dergleichen Geistern (zu denen unsre Geisterclasse offenbar gehört), muss also, auch nach Gottes Sinn und Willen das an sich gar nicht Verwerfliche, ein selbständiges Wollenkönnen oder Eigenwille seyn, das ist, das Vermögen nicht nur, was das Rechte und was Unrecht sey, zu denken, sondern auch wollend sich selbst zu bestimmen, das heisst, das Richtiggedachte entweder sich (sibi) zum Gesez zu machen oder dennoch die Nichtbefolgung zu beschliessen.

Wenn nun dieser Eigenwille allerdings seiner Natur nach auch das Vermögen ist, sich wider das eingesehene Rechte und Göttlichgewollte aus Nebenrücksichten zu bestimmen und in diesem Sinn sich selbstsüchtig zu machen, so ist er (dieses in sich ungezwungene und unbezwingbare, dadurch freie, Wollenkönnen) doch von dieser (verkehrten) Anwendung wohl zu unterscheiden. Er ist als eigenthümliche Kraft der Menschengeister nicht etwas seinem Ursprung und Daseyn nach Böses, das deswegen nicht direct aus dem Vollkommenseyn (aus dem mit Gott übereinstimmenden) abzuleiten wäre. Der Eigenwille, welcher zur Selbsterziehung des Menschengeschlechts und jedes einzelnen Menschengeistes unentbehrlich ist, wird nicht so zur Selbstsucht, wie wenn nun diese wie eine böse Kraft an seine Stelle träte. Kein Menschengeist nimmt sich vor, immer nur sein Ich im Gegensaz gegen alles Andere alleingeltend zu machen, also den für das Wohl Anderer möglichen Eigenwillen in sich aussurotten. Noch weniger denkt der Menschengeist, das Böse (dem selbstanerkannten Rechten entgegenstehende) deswegen weil es Böse ist, zu wollen (wie wir dies dem Teufel als charakteristisch zuschreiben). Vielmehr wählt der Menschengeist das anerkannte Unrechte nur, weil er es aus Nebenrücksichten für den vorhandenen Fall und wie ausnahmsweise vorzieht.

Bemerken wir nur in uns selbst, wie das Wollen des Bösen erst durch den Eigenwillen bewirkt wird. Selbständig sich zum einzelnen Wollen durch eigene Willenskraft (Eigenwillen) bestimmen können, ist, wie das Fühlenkönnen und

Denkenkönnen eine Vollkommenheit, ein Grund des Seyns unsers Geistes. Das Fühlen (des mit unserm Daseyn harmonirenden oder streitenden) wird dem Geistwesen, wenn es im Zustand der Aufmerksamkeit d. i. des Bewusstwerdens ist, aufgenöthigt. Das Denken besteht im Betrachten der Dinge, wodurch sie dem Geiste entweder wie sie für ihn da sind, oder aber, um vollkommen zu seyn, werden und seyn sollten, bewusst werden. Auf beides, das Gefühlte und Gedachte, bezieht sich das Wollen, das Selbstbestimmen des Geistes für dieses oder jenes.

Der Geist ist das durch die drei Vermögen thätige Eine Wesen. Er macht sich selbst, wie er seyn soll, wenn er zuvörderst im allumfassenden Vorsaz des Rechtwollens und dann in jeder einzelnen Anwendung sich zur festen Richtung für das, was für ihn und Andere nach dem Ganzen das Angemessenste (dae Rechte) ist, entscheidet. Worin überhaupt hier und in jedem einzelnen Fall dieses Angemessenste bestehe, kann der Geist nur als denkend (die Dinge möglichst verständig betrachtend) beurtheilen. In diesem Urtheil kann er irren. So lang er aber wollend mit seinen Urtheilen, ohne dass er ein Irren bemerkt, harmonirt, erkennt er in sich selbst ein gutes Wollen, ein Wollen dessen, was er als Richtiggedachtes, Angemessenes achtet. Nur wenn er sehr zweifelhaft oder sogar sich bewusst ist, dass das, wofür er sich bestimmt, ein der Ordnung des Ganzeu nicht Angemessenes sey, erkennt er selbst seinen Eigenwillen, als ein aus dem Richtiggedachten wissentlich heraustretendes Böses d. i. dem erkannten Guten oder Besseren entgegenstrebendes Wollen.

Der Eigenwille d. i. das unbezwingbar selbständige Wollenkönnen der Geisterart, die allein wir kennen, ist demnach an sich eine Vollkommenheit; er ist ein Vermögen, sich mit sich selbst und allem, was er als gut oder besser denken kann, harmonisch zu machen. Der nach dem Ursprung oder dem Urseyn dieser von dem Geiste anzuwendenden Kraft oder Vollkommenheit forschende Philosoph hat demnach keinen Grund, für den Eigenwillen der Menschengeister einen von Gott, als dem Willen der Liebe (der Wirksamkeit für Wohlbefinden) verschiedenen, dunklen Grund zu suchen und deswegen uns einen Dualismus in Gott einreden zu wollen. Diese

von ihm zu einem Princip seiner Theosophie gemachte Behauptung eines in Gott von Gott verschiedenen besonders wollenden Grundes ist folglich nicht nur weil in Gott, als vollständiger Vollkommenheit, kein verschiedenes zu denken und der Grund des göttlichen Seyns die eine allumfassende Vollkommenheit selbst ist, eine blosse Fiction, sondern auch insofern ganz unzulässig, als sie das Böse wie etwas an sich Bestehendes betrachtet, dessen Ursprung er in einem andern Seyenden suchen und wie mit Gewalt finden müsste. In der Wirklichkeit ist vielmehr das Wollen des Bösen nur eine verkehrte Anwendung des Eigenwillens, welche der Geist ausnahmsweise sich erlaubt, weil eine Lust, ein Vortheil der Gegenwart, die Achtung des Rechtwollens überwiegt.

Wohl und Uebel sind an sich bestehende Beschaffenheiten der Dinge, die durch etwas ausser ihnen bewirkt werden. Sie werden aber allzuleicht verwechselt mit dem, was sittlichgut und böse zu nennen ist. Der Römer unterschied sie ursprünglich in seiner Sprache nicht. Das Physische und auch das was erst der Wille sezt und zur „Sitte" (zum Gesezten) macht, war beides ihm bonum oder malum. Aber weder das Sittlichgute noch das Böse besteht in einer bleibenden Beschaffenheit eines Dings. Eben dieselbe Handlung ist dem Wollen nach gut oder dem Sittlichguten entgegenstehend, je nachdem sie kommt aus einem Wollen, wodurch der Geist sich die rechte oder eine verkehrte Richtung und Stellung gegen sich selbst und gegen alles Uebrige wissentlich geben will. Einen tödten nach dem Gesez ist sittlichgut, wider das Gesez ist es Mord. Fest ist demnach im Auge zu halten, dass das Wollenkönnen und Wollen als Kraft eine Vollkommenheit ist, durch welche der fühlende, denkende, wollende Geist sich selbst seine Richtung giebt.

Erst dadurch, dass er weiss, ob diese Richtung nach seiner Ueberzeugung mit dem Richtiggedachten übereinstimme, wird sie gut. Wenn er das Gegentheil weiss und er sich doch dem, was er für richtig gedacht hält, entgegensezt, wird das einzelne Wollen böse. Nur durch den Geist selbst entsteht also das Böse und zwar jedesmal nur für den einzeln zu fassenden Vorsaz.

Deswegen ist eigentlich die ganze Aufgabe, wie sie sich Schelling und viele andere machten, unrichtig gestellt, die Aufgabe nämlich, zu fragen und erklären zu wollen: wie kommt das Böse, d. i. das Wollen des Bösen, aus Gott oder aus einer guten Quelle? Wenn sich der Philosoph die Frage unrichtig stellt, so wird er dadurch natürlich auch zu einer unrichtigen Antwort und zu Fictionen, aus denen diese sich ergeben soll, verleitet. Diese Verkehrtheit aber erscheint in den sogenannten neueren Philosophieen um so häufiger und verderblicher, weil ihre Sprecher das Vornehmthun annehmen, dass sie die mehrdeutigen Begriffe und Worte, welche sie nach Belieben ausprägen, (wie in diesem Fall Grund, Gott, Freiwollen, Böses u. s. w.) nicht zuvörderst nach dem Inhalt, den sie ihnen beilegen, analysiren (deutlich entfalten) mögen. Erst, wenn hier alles klar gemacht wäre, sind mit dem bestimmt dargestellten Subject des Denkens Prädicate, die ihm zukommen können, synthetisch zu verbinden. Was in der Wolfisch mathematischen Lehrart zu viel geschah, geschieht jezt bei weitem zu wenig. Dennoch ist das Unterlassen der Begriffsbestimmungen (Definitionen und Descriptionen) weit unphilosophischer als die Uebertreibung, welche wohl langweilig seyn konnte, aber doch, wenn man unrichtig definirte, die Entdeckung, dass zu viel oder zu wenig in den Denkgegenstand aufgenommen sey, erleichtert.

Nur allzu oft entstehen daher Behauptungen, die nur wahr wären, wenn das Wort des Subjects in einer andern ihm sonst zukommenden Bedeutung, die aber der Philosoph so eben stillschweigend beseitigt, zu denken wäre. So verwechselt z. B. im gegenwärtigen Fall Schelling den Begriff Grund mit dem der Ursache. Wenn in Gott eine Ursache seines Seyns (ein Etwas, wodurch sein Seyn ewig bewirkt würde) zu denken wäre, so würde diese Ursache, als das Bewirkende, vom seyenden Gott als dem Bewirkten verschieden (wenn gleich als in ihm selbst seyend) zu denken seyn. Aber Grund (das Fundament) des Seyns Gottes, die Allvollkommenheit, ist nicht eine dieses Seyn bewirkende „Ursache“. Der scholastische Ausdruck: Causa Dei, ist ganz unpassend. Alles hat eine ratio sufficiens, auch Gott. Ein zum Denken seiner

Existenz genügendes Verhältniss (eben die Allvollkommenheit) muss zu denken seyn, wenn wir ihn seyend denken. Aber eine causa, ein vom Bewirkten verschiedenes Bewirkendes, ist nur zu suchen, wo ein Bewirktes da ist. Das vollkommenseyende Wesen aber steht zur Allvollkommenheit nicht im Verhältniss eines Bewirkten. Die Allvollkommenheit ist es selbst; sie ist sein Wesen.

Unser Resultat, das ich wegen des entscheidenden Einflusses auf die Beurtheilung der Schellingisch-theosophischen Fehlgriffe ausführlicher zu entwickeln keinen Anstand nehmen durfte, ist nunmehr dieses: Die Religionsphilosophie des Lehrers absoluter Identität, welcher die Natur und Gott dadurch identificirt zeigen will, dass sie jene als dunkeln, sogar verschieden wollenden Grund in Gott selbst hineindichtet, geht dadurch von Prämissen (einem das Böse aus dem dunkeln Grund in Gott ableitenden Dualismus) aus, die nach allen Beziehungen unrichtig sind. Sie würden deswegen längst, mehr als nur von Jacobi, bekämpft worden seyn, wenn sie selbst nicht wie eine schwer zu erfassende Mystik 1809 in die Frage von Wollensfreiheit hinein verwickelt erschienen wären und wenn man sich gerne mit einem Alleinphilosophen in wissenschaftliche Erörterungen eingelassen hätte, welcher gegen Fichte und Jacobi und Eschenmeier u. a. zeigte, mit welcher nicht göttlichen, aber für den Moment wohlberechneten Grobheit und Verhöhnung gegen jeden Andersdenkenden er sich zum Ueberwinder zu machen troze. Der Schaden fällt am meisten auf Ihn selbst zurück. Hätte er seit 30 Jahren die von 1801 an oft genug öffentlich wiederholte Zusagen, dass er seine damals schon für fertig erklärte eigenthümliche Philosophie überweisend bekannt machen wolle, gründlich, deutlich und mit philosophischem Anstand erfüllt, so würden in diesem wichtigen Zeitraum ohne Zweifel durch freie Pro und Contra so viele Berichtigungen ans Licht getreten seyn, dass er nicht jezt 1841 mit einem seit drei Jahrzehnten unverbesserten geheimnissvollen Eigenthum Aufsehen machen zu können sich beredet hätte.

8. Das Berühmtwerden durch 30jähriges Hoffnungmachen und Nichtsleisten.

Was während des dreissigjährigen Geheimthuns geschehen seyn sollte oder so, dass nichts geschah, doch wie geschehen verkündigt wurde, fassen wir am besten unter Nummern zusammen.

1. Die Abhandlung über das Wesen der Freiheit (1809 im ersten und einzigen Band von Schellings philosophischen Schriften S. 399–511.) war wenigstens ein Versuch, das eigene Wollenkönnen des Menschengeistes mit der Speculation: Das All ist = Gott! und Gott ist = dem All! in Vereinigung zu bringen. Der Versuch musste misslingen, so lange das All als das unendliche Ineinanderwirken nothwendiger Ursachen und Wirkungen gedacht werden, und Gott nur eben diesem All gleich, also selbst nicht als Geist, sondern wie naturnothwendig (bewusstlos, nicht aus Eintracht der vollkommenen Willigkeit mit dem vollkommnen Wissen, sogar als blind wirkend) zu denken seyn sollte.

Schellings Speculation kam auf einen Ausweg. Das All ist ihm nunmehr 1809 zweifaltig, Natur und Gott zugleich. Beide, identisch vereint, sind das All. Als Natur aber soll das All der Grund der Existenz Gottes seyn, doch so, dass Gott als Geist diesen seinen Wirklichkeits- (oder Existenz-) Grund nicht ausser, sondern in sich habe. Dennoch sey dieser (ganz ohne Grund ersonnene) Grund ein dunkler Grund, der sogar einen von Gott, dem Liebe Wollenden, verschiedenen Willen habe und daher als Natur in dem Geschöpf, Menschengeist, einen natürlichen Eigenwillen errege, welcher sodann, wie vorauszusehen war, aber als Folge des Wollens seines Existenzgrundes von Gott, dem Geist, nicht gehindert werden durfte, in das Bösewollen der Selbstsucht umschlagen konnte und auch wirklich ausartete.

Durch diese Scheidung konnte gewonnen scheinen, dass nun Gott als Geist, als die Liebe wollend und „mit diesem Licht den dunkeln Grund seines Selbst durchbrechend," wieder als der Gott der christlichen Religionslehre, als der Wohl

und Heil (durch Rechtschaffenheit) Wollende darzustellen sey. Um dieser scheinbaren Verbesserung der Alleinslehre willen konnte dann der Philosoph hoffen, dass, wenn er nur den allzusehr bemerkbar gewordenen, aus der Vergötterung des All gegen die Geistigkeit Gottes und gegen die Selbstverpflichtung der Menschengeister folgenden Anstoss als akademischer Hauptlehrer der Philosophie vermeide, sein Philosophiren vor äusserer Hemmung hierarchischer Orthodoxie mehr gesichert erhalten und geltend machen könne.

Dass er durch die in das All und dadurch in den All = Gott selbst hineineingedichtete Diversität zwischen Natur und Gott seine Identitätslehre, in ihrem höchsten Eins, dem All, selbst aufgebe und zerstöre, würde, konnte man hoffen, von den Wenigsten bemerkt und von allen Denen nicht gerügt werden, welche eine sogenannte „Versöhnung“ zwischen Philosophie und Theologie, fast unter jeder Bedingung, sich gerne darbieten lassen.

Der Philosoph hielt sich deswegen am Schlusse der Abhandlung S. 510. doch, was man gerne zu loben hat, überwiegend auf der Seite des Philosophirens. Er bezeugt zwar, dass er „die gröste Achtung hege für den Tiefsinn historischer Nachforschungen in den Ueberlieferungen [dem Traditionellen in den philosophischen und theologischen Lehren der Vorzeit] spricht aber zuversichtlich aus: „Die Zeit des blos historischen [!!] Glaubens [aber] ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniss gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung, als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat, während die der Geschriebenen ihre Erklärung und Auslegung längst erhalten haben.“

Auf diesen Wink von „Vorbildern aus der Natur, die noch kein Mensch gedeutet habe“ [die nun aber Er wohl zu deuten wüsste], giebt er das schon angeführte, vielversprechende Schlusswort: dass eine Reihe von Abhandlungen folgen werde, in denen das Ganze des ideellen Theils der Philosophie allmählig dargestellt werde.“

Man war so gutmüthig, ehrfurchtsvoll zu glauben, dass der Ehrenmann dieses Ganze nicht versprochen hätte, wenn

er es nicht — zum Heil der Mitwelt — in sich bereits sicher besässe. Und diese gutmüthige Voraussezung ist dann durch wiederholte Zusicherungen, durch imposante, gegen alles Andere absprechende Mienen und Winke, durch im Dunkelreden und Stillschweigen klug benuzte Zeitumstände u. s. w. 30 Jahre lang unterhalten worden. Sie wurde sogar bei denen, die mit den Philosophieen, welche in dieser Zeit sich offenbarten und ohne weiteres immer von Gott als dem Absoluten ausgehen zu können oder zu müssen meinten, nicht befriedigt waren, leicht noch gesteigert, weil diese sich gar zu gerne durch die Zusicheruug trösteten, dass „die Philosophie der Wahrheit" doch im Verborgenen schon entdeckt sey und wenn nur erst die Zeit erfüllet sey, ohne Morgenröthe als Sonne, durch die Wolken des Unglaubens, der als Ausklärung zu verspottenden Aufklärung und des absoluten Pantheismus, mit einem Mal als idealreeller (vollständiger, philosophisch und kirchlich-traditionell positiver) Deismus hervorbrechen werde.

2. Richtig hatte Schelling am Schluss der Abhandlung von 1809 S. 510. angedeutet, dass die Wahrheit uns näher liege und dass die [theologisch philosophischen] „Probleme, die zu unserer Zeit rege geworden sind, die Auflösung erst bei uns selbst und auf unsern eigenen [Geistes-] Boden suchen sollten, ehe wir nach so entfernten Quellen [der Tradition] wandeln." Er wollte nicht, dass man „die Ueberlieferungen zur Quelle und Richtschnur nehme" und für die Philosophie „eine geschichtliche Norm und Grundlage suche." Dennoch wurde mit Bewunderung verbreitet, dass der schon zu seiner über Ideal- und Natur-Identitätslehre stehenden höchsten und lezten Philosophie Emporgekommene doch, erst vor weiteren Mittheilungen, sein System noch einmal streng revidire und deswegen vorerst noch das ganze mythische und mystische, classische, althebräische, christliche, ja sogar patristische Alterthum [zur Vergleichung, wie der sich in seinen Individualisirungen offenbarende „Gott = All" immer mehr zum Selbstbewusstseyn gekommen sey?] aus diesem Gesichtspunct durchzuforschen habe. Somit war ein in alle Weite auslaufender Zeitraum gewonnen, wo das grosse Arcanum immerfort der allgemeinen Prüfung entzogen bleiben und doch die

Entdeckung, dass wesentlich nichts entdeckt werde, abgelenkt werden konnte, der Ruhm aber, welchen die endliche Erfüllung all der gemachten Erwartungen erringen müsste, von glaubigen oder auch nur empfehlende Anerkennung suchenden Bewunderern grosartig zu anticipiren war.

Als nämlich Schelling die durch die Jahrbücher so mächtig angekündigte Richtung seiner Philosophie auf Medicin unbedenklich zu Würzburg zurückliess, war sein gutgewählter Plan, sie durch Wendung auf die Kunst zeitgemässer zu heben. Durch eine Kunstreise nach Italien wollte Er selbst erst die Kunst studiren. Man behielt ihn als Einen, der auch dies a priori (aus dem Absoluten her) schon besizen müsse, vorläufig zu München als Generalsecretär dieser Classe zurück. Indess war doch Veranlassung genug dadurch gegeben, nach den Sprachkenntnissen, die er durch Würtembergische Vorbildung zum Theologen und durch einen orientalisch gelehrten Vater inne haben musste, besonders für die Kunst im mythologischen Alterthum die allmähligen Entfaltungen und Veranschaulichungen des religiösen Kunstsinns der Menschengeister aufzufinden.

Schade nur, dass er, wie der Erfolg in seinem Philosophiren über Mythologie zeigt, am allerwenigsten dort für die schönen Künste forschte, vielmehr nur seine immer mehr den patristisch-scholastischen Dogmen sich accommodirende Hypothesen dort hinein trug und dadurch sich das jezige Facit vorbereitete, wie wenn seine (positive) Philosophie auf allgemeineren Pfaden in eben die Lehrgeheimnisse (von dreien Potenzen oder Personen in Gott und von einem, zwischen dem zu sich selbst gekommenen Gott und der Welt stehenden, Logos als Mittelwesen u. s. w.) hineinleite; d. i. in dogmatische Kirchengeheimnisse verwickle, welche (man weiss ja wohl durch die Dogmengeschichte, wie heilig und wie kenntnissreich?) die per majora den heiligen Geist erkennende und durch imperatorische Commissarien in alle Wahrheit geleiteten Concilien und dann die ihnen dienende scholastische Spizfindigkeit, wider alle historische Schrifterklärung, in den schlichten, vernünftig verständlichen Bibelsinn hineingerückt haben wollen.

3. Gegen Ende des Jahres 1811, nachdem also Schellings Abhandlung über Willensfreiheit und Gott seit 1809 lange schon ihren Lauf gemacht hatte, erschien von Fr. H. Jacobi eine seit Jahren fragmentarisch entstandene Schrift, wir möchten sagen, eine Herzenserleichterung: „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ (Leipzig. VIII. und 222 S. in 8.[43]). Der Inhalt hat zweierlei Beziehungen. Die erste ist, wie Jacobi diesen Standpunct, der zu philosophisch gerechtfertigtem Religionsglauben führen sollte, gemüthlich gefasst hatte, hauptsächlich gegen Kants Methode gerichtet,

43) Sie ist, ganz unverändert, wieder abgedruckt im III. Band von Jacobi's Werken. 1816. S. 287—460. Doch ist der dazu gegebene Vorbericht und die dem ganzen Bande vorgesezte, besonders auf eine treffliche Recension von Friedrich Schlegel sich beziehende Vorrede zu vergleichen, da Friedrich Schlegel keineswegs, wie man häufig voraussezt, mit Schelling übereinstimmte. Jacobi's Vorbericht sagt, warum, seiner geistigen Würde eingedenk, der Edle, Feingebildete allein seiner Schrift selbst überlasse, sich und den Verfasser gegen „den heftigen Zorn und die grimmigen Schmähungen“ zu vertheidigen, welche gegen Beide — Jacobi sagt nicht einmal, wie und von wem? — ausgestossen worden waren. „Ich weiss, erklärt er freimüthig, ich weiss, dass, was ich bin, mir Niemand nehmen, und was ich nicht bin, Niemand geben kann; nach dem ewigwahren Spruch des biedern Welt- und Menschenkenners, Düclos: Man macht und man zerstört nur seinen eigenen Ruf! On ne fait et on ne détruit pas que sa propre reputation! (Considerations sur les moeurs des gens de lettres.) — — Dass Jacobi die Lehren der Identitätsphilosophie nicht (wie Schelling im „Denkmal“ behauptete) entstellt und verfälscht habe, darüber beruft sich Jacobi auch auf eine mit F. W. J. S. in der Jenaischen Literaturzeitung 1806. Nr. 150. 151. unterzeichnete Recension der Fichteschen Schrift: „Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinung im Gebiete der Freiheit.“ (Auch für unsre Zeitwechsel ist diese Schrift und die Recension zur Vergleichung und Anwendung zu empfehlen.)

welche das, was der Geist als Vernunft theoretisch über das Seyn der übermenschlichen Dinge zu demonstriren nicht vermag, ebendenselben Geist, als praktische Vernunft, mit Zuversichtlichkeit postuliren d. i. als für die Pflichtenlehre unentbehrlich annehmen lässt.

Nur eine zweite untergeordnete Beziehung in Jacobi's Schrift betraf die Identitätsphilosophie, und zwar so, wie Schelling sie behauptete. Für Jacobi war die Vergötterung des All (wie sie zu Würzburg, wo am meisten an Medicin, als Product von nothwendig wirkenden Naturursachen gedacht wurde, ausgesprochen war) und ebenso auch die Ableitung des Bösen aus einem in Gott dunkel waltenden Naturgrund (wie die Abhandlung von 1809 zu München sich zu helfen versucht hatte) wissenschaftlich und gemüthlich unerträglich, besonders weil dadurch das geistige Entschliessen für oder gegen das Sittlichgute in eine Abhängigkeit von jenem absoluten Einen und nicht vom einzelnen Freiwollen der Geister, sondern in Wirkung der Naturnothwendigkeit verwandelt würde.

Beiderlei Beziehungen betrafen so, wie Jacobi sie behandelte, nur das Ueberzeugtwerden durch wissenschaftliche Gründe, nicht ein Schröckenwollen durch bürgerliche Folgen. Wer missbilligte nicht damals zunächst die 1797 von pietistischem Sectengeist einiger Herrnhuthischen Minister ausgegangene Atheismus-Anklage, deren obscurantische Folgen Friedrich Wilhelm III. und seine selbstdenkenden Räthe zum Beispiel des Schuzes für begeisterte, aber zugleich gründliche Denk- und Lehrfreiheit rechtsinnig gebrochen hatten? Auch von jenem literarischen Terrorismus, wodurch der Alleininhaber der Philosophie fast alle ruhigen Mitforscher zurückzuscheuchen pflegte, war nichts in der Jacobi'schen Schrift.

Jacobi's Hauptstreit, der gegen Kants Postuliren der Gewissheit vom Seyn Gottes geführte, welcher dafür einen Empfindungsglauben substituirt, hätte sich aus dem Grunde heben und das, worin Jeder von beiden für sich recht hatte, absondern lassen, wenn man nur die leidige Gewohnheit, in unbestimmten Abstractionen und Terminologieen von reiner theoretischer und praktischer Vernunft u. dgl. gepanzert gegen einander einherzuschreiten, vermieden, vielmehr, was man eigentlich

denke und behaupte, in bestimmte Begriffe und eine verständliche Sprache aufgelöst hätte, statt dass man für das Wissenshaftliche einen besondern, griechisch und lateinisch-deutschen Dialekt, ein gar zu leicht missverständliches Sprachgemengsel, für allein geeignet hielt; wie dies häufig noch jezt in den philosophischen Discussionen geschieht und nur noch durch Einmischung rhetorischer und belletristischer Unbestimmtheiten verschlimmert wird.

Dazu kam, dass man, an lauter Personificationen gewöhnt, immerfort Gefühl, Verstand, theoretische Vernunft, praktische Vernunft, Empirie, Wissenschaft, Glauben, Empfindung, Gemüth u. s. w. wie kämpfende Selbständigkeiten gegeneinander auftreten liess und nicht die Behauptungen mit ihren Gründen, sondern die blossen Ordnungsfragen: was die eine Kraft (z. B. reine Vernunft) nicht, desto mehr aber die Andere (die praktisch genannte Vernunft) vermöge und in ihr Gebiet zu ziehen habe, durchzusprechen sich beeiferte. Ist es doch vielmehr immer der Eine Geist, der mit allen seinen Vermögen den Denkgegenstand nach allen Seiten wenden, nach Theilbegriffen desto genauer betrachten, alsdann aber wieder, ohne Einmischung blosser Aehnlichkeiten, in den vollen Begriff zusammenfassen und nun seine dadurch ihm klar werdende Ansichten in bestimmten Worten des Menschenverstandes sich und Andern vorhalten kann und soll.

Dass „die reine Vernunft" das Seyn Gottes nicht „demonstriren" (durch Schlüsse als nothwendig zeigen) könne, hatte Kant dialektisch genug demonstrirt; und damit war Jacobi gerne einverstanden. (Von den göttlichen Dingen. S. 115. 1. Ausg.) Was ist auch, wenn nur der denkende Geist das, was er als reine, d. i. von den Lebenserfahrungen soviel möglich wegsehende, Vernunft thut, sich selbst ohne Kunstwörter beschreibt, von selbst klarer? Geist, als Vernunft, denkt, was nach dem Masstab der Vollkommenheit betrachtet, seyn könne oder erst werden könne, werden sollte. (An diesen bestimmten Begriff von „Vernunft", als der nach Vollkommenheitsideen sich Ideale = Musterbegriffe des Vortrefflichen, schaffenden Denkkraft, sollte man sich immer genau erinnern!)

Zieht nun der Geist sich bei diesem seinem betrachtenden (reintheoretischen) Thätigseyn so ganz in sich selbst zurück, so dass er von äusserer Erfahrung vorerst absieht und nur nach denkbarem Vollkommenseyn fragen will, so wird er theoretische Vernunft genannt. Die in sich zurückgezogene Denkkraft kann sich dann mögliche Dinge zum Gegenstand des Betrachtens machen, ohne dass sie nach dem Wirklichseyn derselben fragt. Sie kann diese möglichen Objecte betrachten, ohne dass sie selbst an ihr eigenes Wirklichseyn (als Ich) denkt. Sie fragt sich nur: Wie verhält sich dieses als möglich denkbare Ding zu meinen Ideen von Vollkommenheit. Die Vollkommenheit aber ist dreierlei. Vortrefflichkeit im Erkennen (= wahr), im Wollen (= recht und gut), im Erscheinen (= schön). Die Sache selbst, um die es sich mit und ohne Kunstnamen handelt, ist alsdann, dass, so lange der Reinvernünftige von allem Wirklichseyn, ausser seinem Denken an Vollkommenes, absichtlich keine Notiz nimmt, er alles erdenkbare Vollkommne, aber nur als denkbar denken kann und die ausser dem Denken bestehende Wirklichkeit (das Existiren und Coëxistiren) nicht behauptet, jedoch, was wohl zu bemerken ist, auch nicht verneinen kann und nicht verneinen will. Denkt z. B. der Geist, was zu seiner sittlichen Vollkommenheit gehöre, so hat er das Ideal von ausnahmeloser selbstbewirkter Willigkeit für das Rechte, sowohl zum voraus überhaupthin, als für alle einzelne Fälle. Er denkt aber, so lang er von der Erfahrung abgezogen (theoretisch rein vernünftig) denken will, dies Ideal wohl als wünschens- und bewundernswerth, aber, da er jezt nicht praktisch (über das πρακτέον, was er selbstthätig hervorbringen könne und solle) denkt, so kann er ein Wirklichseyn oder Werden des Ideals nicht bejahen und nicht läugnen.

Noch mehr! Er, der Geist, denke sich reinvernünftig nicht nur Rechtwollen, sondern auch Richtigwissen und ein beidem angemessenes Wirkenkönnen als Vollkommenheiten, die mit einander bestehen können und einander unterstüzen, zusammen; er hüte sich, nicht blos menschenartiges (wie Vorliebe für ein gewisses Volk, Genugthuung durch stellvertretende Strafabbüssungen, Begnadigung u. dgl.) wie

Vollkommenheiten nach der patristisch populären und scholastischen Gottheitslehre beizumischen; er bedenke auch, dass er, vermöge seiner nur von Einem zum Andern fortrückenden (discursiven) Denkkraft, das *Wie* des Wissens ohne allmähliches Denken, des Wollens ohne Wählen, des Wirkens ohne hemmend für Andere zu seyn, theils gar nicht, theils nicht deutlich zu denken vermöge. Dennoch hat er durch das Denken von Vollkommenheit im Wissen, Wollen und Wirken vor dem Geistesblick das Ideal wahrer Gottheit, aber ohne lass er jezt, mittels der das Wirklichseyn nicht berücksichtigenden Vernünftigkeit, über Seyn oder Nichtseyn des Ideals zu urtheilen hat. So bildet sich überhaupt der Geist, als reine Vernunft, Ideale für mögliche Erscheinungen des Schönen, auch des Wahren und des Guten, ohne bejahen oder verneinen zu können, ob der Künstler, der Denker, der Rechtwollende, der sie ausführe, existire.

Jacobi unterschied nicht genug und vereinigte nicht genug, was der Geist als theoretische und was er als praktische Vernunft thut und wie er in beidem doch nur Eine Denkkraft ist. Deswegen sprach Jacobi S. 152. das auffallende und übertreibende Wort aus: „Das Interesse der Wissenschaft ist (damit aus Einem Alles begriffen werden könne) — dass kein Gott sey, kein übernatürliches, ausserweltliches, supramundanes Wesen.“ Jacobi irrte hier, weil er unvermerkt den Lehrumfang der theoretischen (was als vollkommen ist oder werden sollte, betrachtenden) Vernunft für alleinige Wissenschaft nahm. Das theoretische Wissen hat auf keinen Fall ein Interesse dafür, dass kein Gott, kein allvollkommner Geist, sey. Denn wenn er ist, so kann er doch, weil er dann nicht blos Allmacht, sondern weise Allmacht ist, weder andere Geister in ihrem Freiwollen, noch die Naturdinge in dem bewusstlosen Wirken hemmen wollen, sondern allein in das ganze All so einwirken, dass es, während jedes Einzelne nach seinen Kräften wirkt, dennoch in unzerstörbarer Ordnung fortdauere.

Das praktische Wissen giebt ebenso Wissenschaft wie das reinvernünftige, blos theoretische. Indem der Geist, als Denkkraft, im weitern geistigen Fortarbeiten nicht mehr blos an

das innerhalb des Denkens allein anerkennbare, an das in der Idee vollkommne, denkt und was demselben überhaupthin zukomme, erschaut; indem er vielmehr alsdann auch an das Wirklichseyn und an das, was er nach dem Ideal wirklich machen könne und solle, (d. i. an das praktische als πρακτέον) denkt, schafft sich der Geist nicht weniger, als in jenem Ideellen, Wissenschaft (d. i. ein Wissen, warum man auch über das, was zu verwirklichen ist, gewiss sey.)

Nehmen wir, wie es oft zum Orientiren über die wahre Denkmethode gut ist, das Mathematische zum Beispiel. Zuerst betrachtet die Vernunft blos in sich, was zu einem möglichen vollkommnen Triangel, Kreis u. s. w. gehöre und alsdann nach der Idee von einer solchen Raumeinfassung wahr (als zu seinem Seyn oder Wesen gehörig erkennbar) sey, ohne dass man das, was zum Wirklichseyn im Einzelnen gehört, die Grösse und die Richtung der Linien, in Betracht zieht. Aber dieses Wissen des Ideellen verneint nicht das Wirklichseyn des individuell bestimmbaren Dreiecks, Cirkels u. s. w. Vielmehr ist es nun der nämliche betrachtende Geist, als praktische Vernunft, welcher nun alle zu verwirklichende Gestalten von Triangel, Cirkel u. s. w. als realisirt in Betrachtung zieht und was auf jede aus dem ideellen Wissen anwendbar sey, ebenfalls zum Wissen (= zur Gewissheit) bringt. Das, was die reinvernünftige Denkkraft als zum Möglichen wesentlich nöthig erkennt, ist das apriorische, wovon alsdann die praktische Vernunft zum voraus weiss, dass es auch bei dem einzelnen Verwirklichten, als wesentlich nöthig, da ist.

Vermöge eben dieser Methode der Wahrheitforschung sagt sich zuvörderst der Geist, als reine Vernunft: Wenn ich alles wahrhaft Vollkommne als Ein Möglichseyn zusammendenke und Gott nenne, so habe ich das höchste Ideal von Möglichkeit, welches wenigstens in Nichts geringer zu denken seyn kann, als das in mir selbst seyende Vollkommne. Ich bin Geist, im Wissen und Wollen thätig, selbständig. Mein ideell vollkommner Gott muss zum wenigsten eben so viel geistig, ja vollkommner geistig seyn, als ich selbst. Er kann also im All der Dinge, aber er kann nicht

Eins seyn mit dem, was auch im All ist, aber als Natur theils bewusstlos, theils bewusst werdend (nicht vollkommen-selbstbewusst, nicht als Geist) erscheint.

Schon in dem reintheoretischen vernünftigen Denken ist es demnach ein Wissen (eine aus Grundeinsicht entstehende Gewissheit) dass, wenn der idealisirt gedachte Allvollkommne wirklich ist, er nicht weniger als geistig, sondern im höchsten Grade geistig seyn muss, also von dem Bewusstlosen und Bewusstwerdenden verschieden, in Vollkommenheit hoch über ihnen steht.

Schon aus dem Ideal: Gottheit, wie es der Reinvernünftige sich bildet und anschaut, hätte demnach Jacobi das ihm verhasste „Gott = All", und auch jenen nur Schelling seit 1809 angehörigen Dualismus, wie wenn Natur als dunkler Grund und Gott als Geist verschieden und dennoch identisch wären, wissenschaftlich durch die Kantisch kritische Methode ganz destruiren können. Die Identitätsphilosophie construirt ihr paradoxes: Gott = All, blos dadurch, dass sie uns aus den Augen rückt, welche bestimmte Begriffe jene Worte bezeichnen. Ein Allvollkommen-gedachtes kann gar nicht gedacht werden als Unum idemque mit dem (All), welches zum Theil (als materielle Natur) bewusstlos bleibt, zum Theil erst zum Selbstbewusstseyn und zum Ich-Bewusstseyn sich durcharbeitet.

Diese so einleuchtende wesentliche Verschiedenheit zwischen Gott und Natur, wie der vernünftige Geist sie, wenn er nur die Begriffe, ohne einen auf das Wirklichseyn geworfenen Blick, denkt, unterscheiden muss, kann weder unsre natürliche noch unsre künstlich sich übende (wissenschaftliche) Denkkraft irgend etwa deswegen aufgeben, weil ein zum Alleinwissen emporstrebender Philosoph (von Profession) keck genug vor uns sich hinsezt und die Prätension macht: Ihr sollt und müsset jene Verschiedenheit zwischen einem absolut vollkommnen Geist (= Gott) und der im einzelnen Seyn nur relativ vollkommnen Natur, mir zu Gefallen, ganz in Gedanken auslöschen. Ihr müsset Gott und die Natur als Eines denken, weil sie [freilich] im All vereint sind; wenn gleich sie durch das Seyn in Einem nicht Eines und dasselbe wer-

den, dennoch müsset Ihr mich sie als identisch behandeln lassen, weil sonst nicht alles Wissen aus Einem und demselben absoluten Seyn von mir abgeleitet werden könnte, und dieses Ableiten von Einem Princip, von Einem Absoluten, doch die Naturphilosophie, „die Erfindung meiner Jugend," versprach und von mir deswegen neben die Idealphilosophie gestellt wurde, um in der Folge eine positive Allphilosophie, = die volle Exposition meiner Divinationen als die wesentlich lezte Philosophie, als mein originelles Denkkunstwerk, zu offenbaren.

Schade nur, dass, so lange die Denkenden sich die Begriffe: Gottheit, und: Natur so sehr verschieden denken müssen, wie das absolut Vollkommenseyende und — das relativ Vollkommenwerdende verschieden seyn muss, sie dieser dictatorischen Prätension sich doch nicht fügen können und wollen. Sobald sie nur den Sinn der Prätension merken, werden sie nie einstimmen, dass alles deswegen auch in der Wirklichkeit identisch (in Einer Substanz gegründet) seyn müsse, weil im Denken Subject und Prädicat (ganz oder gewissermassen) Einerlei enthalten, wenn eine Bejahung, eine logikalische Wirklichkeit, entstehen soll.

Jacobi irrte in Beziehung auf die Kantische Lehre, insofern er meinte, nur, weil Kant die Unmöglichkeit, das Wirklichseyn des Ideals Gottheit schon, ohne Mitwirkung des praktischen Denkens, aus der Idee selbst gewiss zu machen, gezeigt hatte, sey dadurch der Fichtesche subjective Idealismus, das Bestreben des selbstbewusstseyenden Ich, sich, ohne ein anderes Wirklichseyn, weder Gottes und der Geisterwelt noch der bewusstlosen Natur, zum voraus einzumischen, rein in sich selbst zu betrachten und fortzubilden, so entstanden, dass dieses alsdann den Schellingischen Versuch, ein absolutes Ich, als Gott, mit dem übrigen nichtgeistigen All in Eines zusammen zu dringen, möglich gemacht habe.

Fichte war daran, dass die Identitätsphilosophie (Gott ist das Absolute und das Absolute ist das All, das ist, die Identität von Gott und Natur!) gleichsam als Enkelin des Kantischen Postulirens hervorbrachte, ausser Schuld, weil er

zwar alles Philosophiren (wie es seyn muss) vom subjectiven Ich anfing, insofern dasselbe, auf sich allein im Denken und Wollen gerichtet, sich von allen Voraussezungen frei (absolut) machen könne und solle. Dadurch aber wurde ein Wirklichseyn Gottes durchaus nicht verneint, sondern nur darauf bestanden, dass das Ich das Bewusstwerden seiner selbst und seiner Pflichten gegen sich und Andere geistig vollständig durchführen könne, ohne zuvor in die oft endlose Fragen über das Wie der übermenschlichen Dinge, besonders über die Art der Existenz eines absolut vollkommnen Wesens, sich verwickeln zu lassen. Wenn das Ich, als reine Vernunft, sich nur seine eigenen Wirksamkeiten betrachtet und ausserdem sich andere Ich und ihre Verhältnisse nur als möglich vorhält, also von aller Hyperphysik in der Metaphysik sich frei sezend, nur seine Ideen vom Vollkommenseyn auf jene Begriffe von Möglichkeiten anwendet, so kann es sich ein Gewisswerden (Wissenschaft), wie es sich auf den Fall zu bestimmen habe, dass solche Möglichkeiten existirten, auf das einfachste vorbilden.

Nur um vorerst das Ich in der Selbstbetrachtung seiner Wirkungen und Vermögen und in der sittlichen sowohl als zwangsrechtlichen Selbstverpflichtung ohne alle Nebenrücksicht philosophiren (Gewissheit suchen) zu lassen, sezte Fichte sich zur Gränze der Betrachtung, dass er, oder das Ich, in einer allumfassenden „Weltordnung“ sich befinde, dass er aber sich, um nicht über sich hinaus gehen zu müssen, der Frage: Wodurch diese im Grossen bestehende, die Geister selbstwollend, das Bewusstlose nach Naturnothwendigkeiten wirkend lassende Weltallsordnung sey? absichtlich enthalte.

Späterhin, als Fichte das, was das sich unabhängig (absolut von Aeusserlichkeiten) sezende Ich in und aus sich selbst gewiss machen könne, durchgearbeitet und dadurch die Grundsäze der Pflichten- und Naturrechtslehre, von all den Streitfragen über Uebermenschliches unabhängig, dargestellt hatte, richtete er erst seinen Blick mehr auf das übrige All, so weit es dem auf sich selbst vertrauenden Ich aufgenöthigt und unverkennbar da ist. Er erkannte, dass die Menschengeister sowohl als das Bewusstlose im Universum sich nach

ihren eignen Kräften, ohne ein Zeichen von anderem Einwirken, ungehemmt betragen und bewegen, also das Wissen und Wollen der Menschen und das Ineinandergreifen der Natursachen in der Verwirklichung fortgehe, ohne dass der Menschenbeobachter und der Naturforscher ein Einwirken geistiger Uebermacht bemerke. Aber über all dieses Einzelne hinaus war auch die Vernunftidee der Ordnung (der Harmonie der verschiedensten Grundkräfte) in der Wirklichkeit unläugbar und bewundernswerth, also eine Aufgabe für philosophische Erklärung der Ursache. Ueber diese Gattungen, Arten und Einzelheiten ist eine Erhaltung der Ordnung vorwaltend, die ohne das Wirklichseyn eines im Wissen, Wollen, Wirken vollkommnen, aber das (ewig wesentliche) Seyn der Dinge nicht ändernden, nur das Zusammenseyn moderirenden Wesens uns nicht begreiflich wird.

In dieser Bedeutung war in der Folge, da Fichte's Philosophiren praktischer (mehr in das Zeitleben einer wichtigen Staatsepoche verwickelt) wurde und er sich auch das Praktische aus einer höhern Ursache ableitete, in seiner Gedankenreihe nicht mehr blos eine Weltallsordnung, sondern auch Gott als ein hiezu genügender Ordnergeist nöthig. Eben dem Ideal, welches die reine Vernunft giebt, aber erst nur als möglich zu betrachten und zu bewundern hat, auch die Erhaltung dieser Weltallsordnung zuzuschreiben, erkannte jezt sein Ich als das consequenteste und der menschlichen Denkkraft genügendste; neben dem hellen, genialen Vorsaz, sich vor den traditionellen und speculativen Vermenschlichungen des Uebermenschlichen und vor Accommodationen an populäre, mystische Voraussezungen in den meisten Fällen zu hüten, das Beste davon aber, als einleuchtende Gemüthserhebungen gotteswürdiger Geister zum Logos und Pneuma, für eine wissenschaftlich gerechtfertigte, von Meinungszwang freie Begeisterung anzuwenden. Seine Anerkennung von dem Wirklichseyn des geistigen Ideals, der Gottheit, war demnach auf das Zusammenstimmen aller der Denk- und Erkenntnisskräfte des Ich gegründet. Und nur dies ist die wahre Uebung der **Reflexion**, dass das Betrachten des Einzelnen durch dieses und jenes Geistesvermögen so weit wie möglich durchgeführt, alsdann

aber wieder scharf und vielseitig darauf zurückgeblickt wird, wie das dort entdeckte mit allen andern Geisteseinsichten zusammenstimme.

Von der Identitäts- (Alleinheits-) Philosophie, vornehmlich aber von dem Schellingischen Versuch einer Naturphilosophie ist die Anerkennung eines vollkommnen Geistes, in welchem der Grund der Weltallsordnung zu denken ist, unabhängig. Einige Grundzüge für diesen Gedankengang mögen hier, zur Vergleichung mit der Denkbarkeit des Erschaffens, das Nachdenken, die Lösung mancher Einwürfe, erleichtern.

Vornehmlich zwei Schwierigkeiten zeigen sich dem uneingenommenen Denker, wenn man sich im Behaupten noch weiter wagt, wenn nämlich dem das Weltall ordnenden allvollkommenen Geist, wie gewöhnlich, zugeschrieben wird, dass alles ausser ihm nicht nur durch sein auf eine menschlich nicht begreifliche Weise wirksames Daseyn im harmonischen Zusammenhang bestehe, sondern auch durch sein weises und mächtiges Wollen zu seyn angefangen habe oder entstanden sey.

Das erste Bedenkliche gegen die Möglichkeit eines unmittelbaren Erschaffens durch Wollen ist, dass wir von eigentlichem „Entstehen“ (= davon, dass ein Seyn nach dem eigentlichen Nichtseyn anfange) kein Beispiel, also keine Grundlage zu diesem Begriff haben, dass er folglich nur das nicht gerechtfertigte Denken einer vermutheten Möglichkeit ist. Alles Werden, das wir kennen, ist nicht ein Entstehen, sondern ein Anderswerden im Zusammenseyn der schon seyenden Dinge. Selbst das Erzeugen erschafft nicht. Es bringt nur schon seyende Kräfte hervor zur Wirksamkeit und in einen anders wirkenden Zusammenhang.

Das andere Schwierige ist die Voraussezung, dass ein vollkommenes Denken und Wollen sogar zum Anfangen von Dingen, die nicht sind, die Ursache sey. Wollen ist ein Bestimmen seiner selbst und anderer, aber schon existirender Dinge. Dass ein Wollen das Entstehen, den Anfang des Seyns, unmittelbar bewirken könne, ist abermals ein Gedanke ohne Grundlage aus Erfahrung, ein blos speculativer (nach übermenschlichen Möglichkeiten sich umsehender) Denkversuch.

Platon, der begeisterte, das Höchste wollende Denker, mag sich als das Höchstvollkommne einen Geist gedacht haben, der, sobald er die Idee denke und wolle, das Nichtgewesene unmittelbar entstehend vor und um sich habe, dem es aber auch nichtig (ein Nichtseyendes, μη ον) sey, weil es blos, sofern er es denke und wolle, existirend erscheine. Wer sich aber diese Poesie, als in Gott wirklich so bestehend, ruhig bedenkt, der müsste einen Gott denken, dem alles von Ewigkeit unmittelbar da ist, und doch auch, so lang er es nicht will, nicht da ist; einen Geist, der den ganzen Weltlauf dächte, wollte, wüsste, machte und unablässig beschaute, aber von je etwas anderem möglichen auch eine Idee zu haben sich hüten müsste, weil sonst ein Weltall ausser dem Weltall entstehen könnte. So erhaben also diese Vorstellung von einem unmittelbar erschaffenden Denken und Wollen der extasirten Einbildung erscheint, so ist sie doch wohl nur zu den vielen Beispielen zu stellen, dass die Poesie der Philosophie (dem Richtigdenkenwollen) folgen, aber nicht lehrend vorangehen dürfe, und dass überhaupt das Uebertragen des menschlichen vergleichenden Denkens und Wählens auf Gott nur viele vergebliche Streitfragen erregen konnte.

Dazu kommt, dass, wenn ein weises, bis zum Erschaffen (als Entstehenmachen nichtgewesener Kräfte) mächtiges Wollen als das Nichtseyende hervorbringend gedacht wird, es wohl nichts in's Seyn hervorrufen würde, das dem Gutwollen des Erschaffenden sich bösewollend entgegensezen könnte. Nur wenn das Wesentliche aller einzeln bestehenden Kräfte als nicht erschaffen und doch anfanglos mit und unter Gott, dem Absolutvollkommnen, gedacht werden kann, ist auch das Seyn von der uns bekannten Geisterclasse, die sich durch Wählenkönnen zwischen Böse- und Rechtwollen erst langsam genug selbst erzieht, um so begreiflicher.

Der Ueberlegung ist es demnach wohl werth, ob nicht diese Schwierigkeiten sich heben und alles Göttlich- und Natürlichwirkliche harmonischer zu denken sey, wenn wir im vollem Zusammenhang durchzudenken versuchen, dass alles Einzelne, insofern es besonder bestehende (individuelle) Kraft, also ein in sich geschlossenes Quale et Quantum von Perfection

ist, nicht „entstehe“, sondern dem Wesen nach ohne Anfang und also auch ohne Ende als wirklichseyend bestehe.

Auch wenn das Seyn aller einzelnen Dinge ausser dem im Wissen, Wollen und Wirken vollkommnen Gott von desselben Wollen abgeleitet wird, kann er schwerlich (s. oben S. 37. Ancillons Worte) als ewig alleingewesen gedacht werden. Es wird also ohnehin schon gedacht, dass das Wesentliche aller Dinge, von ihm gewollt, eben so ewig, wie der Wollende, unter seiner Einwirkung gewesen sey, wesentlich eben so bleibe und bei all dieser Verschiedenheit der Kräfte das Ganze durch seine weise Wollensmacht in der Totalordnung bestehe.

Ein von dem ewigseyenden Wollen abhängiges, doch zugleich mitbestehendes (nicht erst entstehendes) Ewigseyn und in ewiger Thätigkeit Geordnetseyn aller einzelnen Wesen (Urkräfte) scheint demnach, ohne ein späteres Erschaffen, als mit dem Wollen des Allvollkommnen übereinkommend, ohne Widerspruch denkbar. Wie und wann sollte denn der, welcher ewig alles mögliche Perfective wollte, erst später zum Wirklichmachen des Nichtgewesenen (zum Erschaffen) übergegangen seyn, wenn er bis dahin von ewiger Ewigkeit her, ohne gleichewige, abhängige, einzelne Kraftwesen, isolirt in sich gewesen wäre? Nur das Vorurtheil, wie wenn Ewigseyn allein ein ausschliessliches Attribut des Allvollkommnen (Gottes) wäre, scheint auch den Tiefdenker, Spinosa, noch zu der Meinung bewogen zu haben, wie wenn alles wesentlich Seyende nur in Ein ewiges Wesen, als Substanz, zusammen zu denken wäre, und dieses dann, wenn es gleich mit dem Absolutvollkommnen auch alles das nur Relativ-vollkommne umfasste, G o t t genannt werden könnte.

Vielmehr umfasst, dünkt mich, die Weltansicht des Denkers alles, was ihm vorliegt, viel ungekünstelter, wenn er einsieht: Jedes Einzelseyende ist, indem es etwas relativ Vollkommnes ist. Jeder Grad von Vollkommenheit ist Grund des Seyns. Alles Einzelne, sey es seelisch oder ganz bewusstlos, ist nach seiner Wurzel oder Grundkraft wirklich und wirkend, nicht durch das, was es nicht ist, sondern durch sein Maas von Vollkommenheit, das sich nicht durch Addiren

mehren, aber durch Uebung steigern lässt. Dies ist die wesentliche Grundlage, der bleibende Grundbestand von jedem Einzelnen.

Vom Einzelnen aber müssen wir ausgehen, um zum Zusammenseyenden, Ineinanderwirkenden, nie chaotisch, sondern immer in Wechselwirkung sich bewegenden, von der Geistigkeit zu ordnenden All denkend aufzusteigen, in welchem alles Bewusstseyende, Bewusstwerdende und Bewusstlose in ein Ganzes ewig vereint, ein Unum ist, ohne Idem zu seyn oder werden zu können.

Die Anerkennung und Ueberzeugungsart, welche durch dieses Zusammenwirken der reinen theoretischen und praktischen Vernunft entsteht, nannte man schon nach Kant Vernunftglauben. Fichte's Zurückführen des Geistes und aller dessen Thätigkeiten, auf Ich-Selbst, hätte Jacobi veranlassen sollen, nicht mehr an der blos scheinbaren Zweiheit, wie wenn die Eine Vernunft nach Kant der andern nur eine Nothhülfe leistete, Anstoss zu nehmen. Alles weiss und thut das Eine Ich, jedes seiner Vermögen nicht (um der Schule willen) isolirend, sondern für das Leben immer in einander wirken machend, doch ohne dass das Eigenthümliche eines jeden verwischt würde.

Die reine Vernunft giebt das Ideal eines Allvollkommnen, in dem die geistigen Kräfte des Wissens und Wollens das Höchste seyn müssen, von dem also eine Einerleiheit mit dem Bewusstlosen (im All), auch ein (vorgebliches) Seyn als blinder Urgrund zu denken unmöglich ist. Auch die Idee, dass, wenn jenes Ideal ist, sein Wirklichseyn eben deswegen ein vollkommenes seyn müsse und dann die Idee von Ordnung, ungeachtet der grossen Verschiedenheit in den natürlichen und geistigen Kräften, und die Gewissheit, dass, wenn eine weise Ordnungsmacht ist, sie das freie Wollen der Wollenden und das naturnothwendige Wirken der bewusstlosen Wirklichkeiten zu stören sich selbst verbieten muss, hat schon der reinvernünftig Denkende.

Ein Glauben aber ist alsdann die Ueberzeugung, dass jenes Ideal sey und die Ordnung des Ganzen in seinem Seyn

ihren Grund habe, doch deswegen zu nennen, weil das Ich davon, dass die grosse Ordnung wirklich ist, nur dadurch weiss, dass es in der Erfahrung von dem in Ordnung doch bei so wirksamer Verschiedenheit der wesentlichen Grundkräfte bestehenden Ganzen, sich selbst vertraut und vertrauen muss. Glauben nämlich entsteht immer aus Vertrauen und aus Anhänglichkeit an dieses Vertrauen, muss aber innigst verbunden seyn mit dem Wissen, warum und wie weit man zu vertrauen habe, ohne von Andern, die sich leicht zuviel vertrauen können, in blossen Meinungsglauben verwickelt zu werden.

Jacobi machte sich nicht deutlich genug, wie der idealische Inhalt seines Gottglaubens aus der reinen Vernünftigkeit stamme, in die sich das erst nur Möglichkeitsbegriffe und Vollkommenheitsideen betrachtende Ich, um der aus solcher Einfachheit entstehenden Gewissheit willen, gerne versezt. Dadurch hätte er der Identitätsphilosophie von Gott als = All, und noch mehr der contradictorischen Fiction von Zweiheit in Gott selbst die Wurzel abschneiden können und sollen. Er eiferte mehr gemüthlich und meist gegen jenen ersten Erklärungsversuch, weil, wenn das All nach Nothwendigkeit wirkt und also Gott nicht als weiser Geist zu denken ist, der Argwohn entsteht, dass auch des Menschengeistes Recht- und Unrechtwollen nur Product der Nothwendigkeit und die Wollensfreiheit nur Selbsttäuschung seyn möchte, nicht aber unsre Selbstbestimmung von ungezwungner Pflichteinsicht und von einem Wollen abhange, welches auch das Anerkannte erst sich zum geltenden Motiv macht oder zurückweist.

So sehr aber Jacobi's Gemüth gegen solche Folgerungen und deren sich aufdringende Quelle eines unlogikalischen Philosophirens erregt war, so vermied er doch, was persönlich nachtheilig zu deuten gewesen wäre, und nicht die Philosophie, sondern den Philosophen, dessen Charakter und bürgerliche Stellung hätte verlezen können.

Schelling, wenn es ihm um Förderung der Wissenschaft d. i. des Gewisswerdens, nicht blos auffallender Originaleinfälle, zu thun war, hätte aus Jacobi's Gegensäzen nur eine verstärkte Veranlassung nehmen sollen durch deutliche

und begründete Darstellung seine seit 1801 zugesagte Philosophie, „die er für die Alleinige zu halten die Keckheit zu haben“ längst versichert hatte, bei den Prüfenden geltend zu machen. Aber immer meidet er, einen bestimmten Zusammenhang eines Ganzen[44]) zu geben. In dem doctrinären Theil des „Denkmals“ gegen Jacobi (1812), worin Schelling nach S. 23. „gewohnt — wie er uns sagt — schnöde Gehässigkeit .. nur zu höherer Entwickelung der Wissenschaft zu benuzen“ diese Entwickelung S. 35—114. hätte entwirren sollen, half er sich nur dadurch, dass er einigen (zum Theil gemissdeuteten) Einwendungen Fragmente von Vertheidigungen der Paradoxien seiner versuchten Identificationen entgegen stellte.

Das Bedeutendste unter diesen Sonderbarkeiten ist, dass es seiner Logik möglich wird, seinem — doch als anfangslos (unvordenklich) beschriebenen — Gott dennoch ein Werden vom Unvollkommnen zum Vollkommnen, eine innere Zweiheit von Natur und Geist, anzudichten.

44) Einzig in dem auch jezt von ihm gepriesenen Anfang einer „Darstellung seines Systems von Philosophie“ im 2. Heft des II. Bandes der Zeitschrift für speculative Physik (1801) versuchte Schelling einmal, Spinosa's Bogen zu spannen und Hyperphysik in mathematischer Beweisführung der Prüfung auszusezen. Und am Schluss, da er für diesmal [!] abbrechen zu müssen bedauert, sagt zwar die Note S. 126—127., wohin alles, und auf welchen Stufen er bis zur Construction des absoluten Schwerpuncts führen werde, „in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit, fallen.“ Aber mit Worten und Versprechen, auch mit der Kunst, immer nur wieder von vorne anzufangen, führt man nicht zu so hohem Ziel. Und in mathematischer Methode dahin zu führen und wenigstens in der Form das Beweisgeben als nöthig anzuerkennen, ist — allzu unbequem? Spinosa's Bogen liegt ungespannt in der Ecke. Nur was dieser damit erzielt hatte, wird (ohne Gedankenraub?) benuzt, aber auch durch imaginäre Zuthaten verschlimmert.

Blos die einmal erweckte Erwartung, dass er als Originalphilosoph eine absolute Identität der Natur und Gottes im All zu entdecken vermöge, konnte und kann ihn fortwährend zu solchen Selbstwidersprüchen antreiben, bei denen er S. 94. die Behauptung: *Jede* Intelligenz müsse einen Anfang ihrer selbst in sich selber haben, der nichtintelligent sey! wie erwiesen zum Grund legt. Die Menschengeister zeigen sich wohl als solche, die vom Denkenkönnen dazu, dass sie sich als Ich denken, übergehen. (Wie lebendig beschreibt Jean Paul die Rückerinnerung an den Moment, wo er bewunderungsvoll[45]) sich das erste Mal als Ich gedacht habe!) Aber

45) Bewundern und Staunen ist sehr zu unterscheiden. Schelling will uns S. 191. über eine Stelle Platons, Theaetet. p. 76. ed. Bip. sprachgelehrt belehren, welche sagt: *μαλα φιλοσοφου τουτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γαρ αλλη αρχη φιλοσοφιας ἢ αὕτη.* Aber Schelling übersezt unrichtig und sachwidrig: „Der Affect des Philosophen ist das Erstaunen." — Wundern ist eine aufregende Empfindung, dass man Grund und Ursache des Beobachteten nicht wisse und doch zu wissen liebte. Wundern und Bewundern ist zwar ein Afficirtseyn, das aber vom Passiven zur Activität, zum Wissenwollen, führen kann. Staunen, Erstaunen führt über das Grundwissenwollen in das Obstupesciren hinaus. Dieser Unterscheidung gemäss sagt auch Aristoteles Metaph. A. 2. *Διά το θαυμάζειν οἱ ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν..ὁ ἀπορων και θαυμάζειν οἴεται ἀγνοειν. ὥστε ειπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν, εφιλοσοφησαν, φανερον ὁτι διὰ το εἰδεναι το επιστασθαι εδιωκον, και ου χρησεως ἑνεκεν.* „Wegen des Wunderns haben die Menschen sowohl jezt als auch zuerst angefangen zu Philosophiren [gerne das *σουν* denken zu wollen]. Wer in Verlegenheit ist [über die Grundeinsicht] und sich wundert, ahnet, nicht zu wissen..Wenn sie, um das Nichtwissen zu fliehen, philosophirten, so ist folglich klar, dass sie wegen des Einsehens das Wissen erstrebten, nicht wegen eines Gewinns." *επι — στασθαι* bezeichnet wörtlich den sinnlichen Zustand: „über etwas sich zu

welche Logik lässt dies auf ein anfangsloses Wesen übertragen, welches, wenn es nicht geistig vollkommen wäre, gar nicht das Allvollkommne, das Ontos On, seyn könnte. Und hatte nicht schon Platon wahrscheinlich recht, dass er die Intelligenz sogar der Menschengeister nur für etwas durch Aenderung der Organe unterbrochenes hielt?

S. 78. belächelt die, welche Ascität[46]) (Gottes) mit Bewusstseyn, also Gott immer als Geist denken können. [Wäre denn aber nicht der Nichtselbstbewusste alsdann sogar unvollkommner als wir selbst sind?] Die materielle Natur ist freilich bewusstlos und wird nie selbstbewusst. Weil nun Schellings Philosophiren diese Natur mit Gott in eine Identität zu bringen für das Höchste der Philosophie ausgiebt, versucht Er, ein bewusstloses ewiges Selbst uns aufzunöthigen, in welchem dann erst das Selbstbewusstseyende (Gott als Geist) werde, doch aber mit dem Bewusstlosen Eines bleibe, wenn gleich jenes (die eigentlich ewigseyende Natur) sogar in die Schöpfung nach einem von dem Willen Gottes als Geist verschiedenen Willen einwirke. Um den voraus gesezten, unmöglichen Zweck seines Systems scheinbar zu erreichen, sollen Denkende sich einbilden lassen, dass das Absolutseyende in einem blossen Können und Werdenkönnen bestehe?

Nach S. 79. sind es „nicht Wenige, noch Unbedeutende [Schelling nämlich selbst!] die das Vollkommnere aus sei-

stellen", um es unter sich, in seiner Macht zu haben. So etwas beobachtend, erfassend, betrachtend, erhält man als Erfolg die επιστημη = ein Stehen über den Gegenstand, um (geistig) Herr davon zu seyn. Dieses aber, sagt Aristoteles, thut der Weisheitsfreund, nicht wegen des Benuzens, sondern um die geistige Anschauung und Einsicht, = das ειδεναι, davon zu haben. Darin lebt der Geist!

46) Aseität ist, wie causa sui, ein nicht sehr passendes Prädicat, weil es leicht die unrichtige Deutung veranlasst, wie wenn ein von sich Abhängiges doch von einem Selbst (ipse) ausgehe, vor dessen Seyn ein Selbst als Ursache sey. Dem Schellingischen Dualismus in Gott mögen dergleichen Scholasticismen willkommen seyn.

nem eigenen [!] Unvollkommneren sich erheben lassen; wie der Mann, der Jüngling, sich aus sich, dem Kinde, emporarbeite, der Mathematiker, Newton, als Kind nur die Anlage (das Können) zur mathematischen Vollkommenheit gehabt habe und doch Newton, der Mann, mit dem Newton, als dem werdenkönnenden Zeit- und Raumberechner, identisch sey. [Welcher Verstand aber wird die Vervollkommnung des nur quantitativ-vollkommnen mit dem Absoluten vergleichen und nicht einer Selbsttäuschung bewusst werden? Der Menschengeist des Kinds macht sich allmählig seine einzelnen Wirkungen (Gefuhle, Vorstellungen) zum Gegenstand, bis er sie in Begriffe und dann als Wirkungen eines ganzen, sich selbst bekanntwerdenden Ich zusammenfasst. Heisst denn aber dies ein Allvollkommnes denken, wenn ein Philosoph die Selbstentwickelungen nur relativ-vollkommner Wesen auf ein Allvollkommnes überträgt? Wenn er dergleichen Entdeckungen wie den Gipfel der Philosophie (wie von der Morgensonne beleuchtete, blendende Schneealpen) erstiegen zu haben vorgiebt und dadurch alle Wissbegierige von der Wissenskunst[47]) wegschröckt?]

S. 80. will sich schon mit der Unterscheidung helfen, ob das Allervollkommenste actu, der That nach? oder potentia, dem blossen Vermögen nach? zuerst sey. [Wird denn irgend ein Verstand das Wesen, welches erst selbstbewusst und selbstwollend = Geist, werden kann, allvollkommen nennen können?]

Der Irrthum hat aber freilich seine Wurzel in der Voraussezung, ohne welche der Naturphilosoph gar keine Identitätsphilosophie, kein Einerleisezen der Natur und Gottes,

47) Herbart in einer Rede: Ueber die Unangreifbarkeit der Schellingischen Lehre (abgedruckt in seinen kleineren phisosophischen Schriften, 1. Th. 1842.) sagte schon 1813. S. 554.: „Schelling, den kein furchtsames Erstaunen zu halten vermag, legt uns mit dürren Worten das Widersprechendste vor Augen und verlangt dabei, dass wir es eben als solches auch für die klarsten, durchsichtigsten Einheiten annehmen sollen. Die Neuheit dieses Verlangens wirkt.

beginnen konnte. Er sezt schon ebendasselbe voraus, „das Allervollkommenste sey das, welches die Vollkommenheit — aller Dinge [!] in sich habe. [Wer zum voraus aller Dinge Vollkommenheit in ein ewig seyendes Vollkommnes, wie seyend und allmählich sich selbst erscheinend, hineindichtet, der hat dann freilich die absolute Identität des All, als Gott und Natur, schon fertig. Alsdann aber sind alle Dinge zum voraus in ihm, er ist nicht vor denselben allen Dingen und er hat sie auch nicht hervorzubringen (zum actu-esse) da sie nie ausser ihm = extra Deum, seyn sollen.]

Fassen wir die fingirten Hypothesen zusammen, so soll S. 90. „eine Natur *in* Gott zu behaupten" seyn, nämlich (S. 84.) „die Natur des Wesens selber, das sich zum actuvollkommensten evolvirt habe." Dergleichen Bestimmungen, sezt der Philosoph hinzu, seyen nicht für Jene, welche in der Philosophie zeitlebens Pinsel geblieben und nach den rechten Begriffen geschnappt hätten. [Wir überlassen seiner transcendenten (sich selbst überspringenden) Imagination die Entdeckung einer durch Evolutionen Geist werdenden Allvollkommenheit!]

Dagegen lehrt uns S. 85.: „Das Denken sey der gerade Gegensaz[48]) des Seyns und gleichsam das Dünne und Leere, wie das Seyn das Dicke und Volle sey" — [wie wenn das Denken nur so im Vacuum schweben könnte und nicht vielmehr immer nur in einem Denkendseyenden wäre, welcher deswegen auch immer sich selbst nach Wirkungen, die er alle sich selbst als einem Unum idemque zuschreiben muss, als Gegenstand des Denkens in sich hat und nicht eine blosse Intelligenz ist, deren Anfang nur die Möglichkeit einer Intelligenz seyn müsste.]

Dieses Mittelding als „Anfang der Intelligenz in ihr sel-

48) Sonst hiess es: Seyn und Denken ist Einerlei. Dies war richtig, wenn man unterschied: Denken ist nicht das Seyn überhaupt, aber eine Art des Seyns. Denken ist nur in gewissen Seyenden. Aber indem sie im Zustand des Denkens sind, wird dadurch nicht erst ihr eigenes Seyn, noch weniger das Seyn aller andern Wirklichkeiten.

ber" beschreibt aber S. 86. als das der Evolution Gottes vorausgehende ganz ernsthaft so: „Er wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingebornen, instinctartigen, blinden noch nicht bewussten Weisheit, so wie wir oft [??] Begeisterte wirken sehen, welche Sprüche reden voll Verstand, aber nicht mit Besinnung sie reden, sondern wie durch Eingebung." [Der Urgrund im Zustand einer Somnambüle!]

Nach dieser „Tiefe" von Identificationsweisheit wäre demnach der Allvollkommne in dem Zustand der Mania, wie die griechische Theosophie die Extase (das ohne Besonnenheit seyn) dem Mantis zuschrieb, aber so, dass er alsdann immer auch sein eigener Prophetes (geisterfüllter Kundmacher) würde. Erst sollte (nach S. 83.) „in dem höchsten Wesen etwas das blos Natur sey, eine Stärke, alsdann aber erst Weisheit und Güte seyn, wodurch die zuerst gewesene Stärke gemildert werde." [Die Sthenie ist dem Naturphilosophen das Wichtigste.]

Nachdem sich nun der Denkmalstifter in diesen Fictionen (doch dunkler als in der von uns schon beleuchteten Abhandlung über Freiheit und Gott) lange genug hin und her bewegt hat, erklärt S. 86., dass er „für den tiefer denkenden Leser" offen und deutlich genug seinen Naturalismus dargelegt zu haben meine. „Zu diesem Atheismus, ruft er, bekenne ich mich. Wer ihn widerlegen kann, der komme[49]. Dem werde ich stehen."

49) In seinem Ton bleibt der Naturphilosoph sich gleich = identisch. Auch in der Berliner ersten Rede ruft er S. 7.: „Der natürlichen Ordnung der Dinge gemäss sollte, statt meiner, an dieser Stelle ein jüngerer, der Aufgabe („einer das menschliche Bewusstseyn über seine gegenwärtigen Gränzen erweiternden Philosophie") gewachsener Mann stehen. Er komme!

Wenn gleich kein Anderer mit solchem Eigendünkel kam, so hat doch der Gekommene selbst durch das, was er brachte, es dahin gebracht, dass man auch in der Nähe wohl weiss, wie wenig mit ihm und durch ihn gekommen ist.

Dass allerdings ein solches Wesen nicht Gott, nicht nach dem Ideal der Vernunft allvollkommen wäre, das vorerst nur als Stärke und etwa als blinde, noch nicht bewusste, Weisheit wirke und dann zur Weisheit und Güte sich evolvirte, doch aber jene Natur als Stärke mit ihrem von der Liebe und Güte verschiedenen Willen in sich (dem eigentlichen Gott und Geist) beibehielte, dies wird ohne Zweifel jeder Verstand bejahen. Man wird also diese zur Erreichung der beabsichtigten naturphilosophischen Identität erkünstelte Behauptung einer Zweiheit in Gott einen sich wissenschaftlich gebärdenden Atheismus nennen müssen, ohne aus diesem Grunde den sittlichen Charakter des Philosophen verdächtigen zu wollen. Mit den theoretischen Atheisten hat es wenig Noth. Wäre Staat und Kirche nur vor den Praktischen sicherer!

Atheismus nannte dieses Identificiren der Gottheit und der Naturnothwendigkeit Jacobi, aber blos nach dem wissenschaftlichen Gesichtspunct, als an sich unrichtig und auch wegen möglicher antimoralischer Folgerungen verwerflich. Dass aber Schelling solche Folgerungen wolle oder ihrer bewusst sey, behauptete er nirgends. Und namentlich Fries hat in den Heidelberger Jahrbüchern 1812 nicht nur in Nr. 8. den Inhalt der Jacobi'schen Schrift als blos wissenschaftlich dargelegt, sondern auch in Nr. 22. Punct für Punct einleuchtend nachgewiesen, wie Schelling selbst in seinem gegen Jacobi gerichteten „Denkmal“ nur durch Umdeutungen und Consequenzmachereien den Schein zu erwecken suchte, als ob Jacobi seine Person (Willen und Gesinnung) angegriffen hätte. Es sollte ihm Theilnahme verschaffen, dass man (S. 121. im Denkmal) ihn nöthige, die wissenschaftliche Freiheit alles Denkens und Forschens überhaupt zu vertheidigen, sich ein Verdienst um das literarische Gemeinwesen überhaupt zu erwerben.“

Und wie thut Er dies? Etwa durch ein Denkmal und Musterwerk, wie der Mann, dem Wissenschaft am Herzen liegt, seine Ueberzeugungen durch Gründe oder Berichtigungen gerne geltend macht? Nein! Aber dadurch, dass er die Hälfte des Denkmals S. 115—215. mit einer sogenannten „Allegorischen Vision“ anfüllt, in der er, stufenweise immer höhnender,

Jacobi's philosophisches Talent und Wirken durch leichtersonnene Darstellungen dem Gespötte auszusezen nicht müde wird und dabei sich als Meister unter den Wissenden glorificirt. Nicht nur flache Unkenntniss der Grundgelenke [?] des Schellingischen naturphilosophischen Systems giebt S. 125. Jacobi schuld. „Seit 25 Jahren ertrage man Jacobi's Genörgel von Religion und Glauben." (S. 135.) „Offenbar müsse Jacobi der Stifter eines neuen Ordens werden, dessen Gelübde das der freiwilligen Dummheit wäre." (S. 139.) „Sein Buch von den göttlichen Dingen verbreite (S. 149.) einen ganz ungewöhnlichen Geruch von Stänkereien, von (S. 152.) gewissenhafter Intoleranz, welcher keine grössere Freude wiederfahren könnte, als den Urheber der Naturphilosophie, als Stifter eines neuen Fetisch-, Pflanzen-, Thier-, Lingam- und Molochsdienstes auf den Scheiterhaufen zu befördern." Ton und Gebärden eines verkezernden Dominicaners (S. 152.), Capuzinaden (S. 156.), immoralität der Polemik (S. 208.), Zweideutigkeit des philosophischen Charakters (S. 211.) in der sonderbaren Mitte zwischen Theismus und Atheismus" lässt Schelling, gleichsam durch den Mund anderer Personen, seinem sogenannten Gegner vorwerfen, bis endlich er in eigner Person ihn S. 212. einen Sykophanten schilt, für den der Name eines modernen Sophisten im grossen Style, im Styl der Protagorasse u. a. zu gut wäre.

Er schliesst die mit gar wenig Poesie begonnene, immer langweiliger ausgesponnene Invective S. 213. mit der (sublimen?) Erfindung, dass Jacobi unter seinem philosophischen Mantel zwei Larven habe; die erste so eingerichtet, dass, wenn er sie vor's Gesicht hielt, das ganze Publicum sagen musste: der Ehrwürdige! die andere so, dass, sobald er sie anlegte, alle Tagblätter riefen: der edle Jacobi! — die aber nunmehr dermassen durchlöchert und gebrochen seyen, dass sie nirgends mehr haften wollten.

Ich durfte mich die Mühe nicht verdriessen lassen, dieses Specimen von Schellings Polemik wieder in Erinnerung zu bringen. Neben der Kunst, immer wie ein alleiniger Besizer wissenschaftlicher Non plus ultra sich zu gebärden und Er-

wartungen zu erwecken, zugleich aber sich so mysteriös und vielsinnig auszudrücken, dass man selten eine bestimmte Meinung von ihm der Prüfung unterwerfen konnte, war die göttliche, nämlich seines blind wirkenden Urgrundes würdige Grobheit, womit er jeder andern Ansicht entgegen trozte, und die Lobgunst, womit er die Anstaunenden öffentlich belohnte, das Hauptmittel, so lange Zeit erwartungsvoll genannt und gepriesen zu werden, während er selbst, sobald er nicht mehr wegen äusserer Verhältnisse musste, von seinen allereigensten Entdeckungen nicht einmal nur soviel, als er seit 1801 bereit und versprochen hatte, laut werden liess.

Jacobi war seit 1807 Präsident der Münchner Akademie der Wissenschaften, Schelling Mitglied derselben. Dass Jacobi, Weiller, (Socher) und die meisten Akademisten in der Philosophie Schellings Identität der Natur mit Gott für eine undenkbare und unfruchtbare, verunglückte Erfindung eines jungen Mannes hielten, der neben und über Fichte hinaus eine Originalphilosophie zu construiren versuchte, war allbekannt. Wahrscheinlich hatten Montgelas, Schenk, Ringel, deswegen Schelling zur Classe der bildenden Künste eingereiht, um Collisionen zuvorzukommen. Demungeachtet erhaschte Dieser die Möglichkeit, nicht etwa seine Naturvergötterung durch begründete Darstellung zu vertheidigen, sondern nur wie ein mit dem Märtyrerthum bedrohter Priester der grossen Artemis Aufsehen zu machen und mit Nichtachtung aller Verhältnisse seinem Egoismus den guten Namen Anderer mit lang ausgedehnter Schlächterslust als Opfer zu schlachten. Ob nicht blos Rivalität und Arroganz, sondern auch eine Gier nach dem Präsidentenstuhl mitwirkten, mögen Andere beurtheilen.

Jacobi's Zartgefühl schwieg. Auf solches Schweigen kann der Anmassliche rechnen. Der Lärmblasende wird gehört. Wenn Andere, wie Köppen[50]), Weiller, Berg, Wagner,

50) „Das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, von Fr. Köppen, nebst 3 Briefen verwandten Inhalts von Fr. Jacobi.“ 1803. (Dafür wird Köppen auch in der allegorischen Vision des Schellingischen Denkmals als Jacobi's Schildknappe

Eschenmayer, Fries u. s. w. rein über das Wissenschaftliche gegen Schelling schrieben, so fiel dies dem Publicum nicht in die Ohren. Es müsste erst gelesen, verstanden, erwogen werden. Das Ernste ist nicht für die Lesewelt. Man staunte nur, wie sehr ja doch wohl seiner Sache, seines Arcanums, Der gewiss seyn müsste, der gegen Reinhold, Fichte, Jacobi u. s. w. mit solchem Uebermuth sich erhöbe, Andere, wie namenlos, tief unter sich sezte, und dadurch auf das Durchprüfen des Einzelnen[51]) sich einzulassen klüglich vermied. In seinem „Denkmal" S. 212. giebt Schelling selbst sehr menschenkennerisch an, wie, nach seiner Meinung, Jacobi zu einer unverdienten Celebrität gekommen sey. „Jeder Einzelne (Mann von Kenntnissen und Selbsturtheil) finde in seinem Fache den Alleswissenden leicht und schwach, wolle ihm aber desto eher viele specifische Schwere in allen andern gerne zutrauen. Glück sey es, wenn Niemand die Summe der einzelnen Urtheile zusammenfasse." Es gehört zum modernen Schein von Billigkeit, dass je mehr man Einen in einem bestimmten Fache tadelt, man seinen übrigen (bekannten) Talenten nicht „zu nahe treten zu wollen" emsiglich versichert.

Man könnte wohl bei irgend einer Akademie der Wissenschaften einen Preis darauf sezen, auf der Einen Seite zusammenzufassen: worin Schelling eine specifische Schwere durch irgend eine haltbare Entdeckung gezeigt habe? auf

misshandelt.) Wenigstens sollten jezt nachgelesen werden „die polemischen Bemerkungen über neuere grosse Rückschritte (der Philosophen) in Fries Geschichte der Philosophie Th. 2. S. 633—734. (von 1840.)

51) Von irgend einer für die Wirklichkeit wahren Entdeckung, die aus all diesem speculativen Naturwissen erfolgte, ist in all dieser langen Zeit nichts bekannt geworden. Dass aber dem, der sich in dem Denkmal unter den Wissenden als Meister aufstellt, manches Wissbare besser bekannt seyn sollte, darüber siehe Gruithuisens Kritik der am 75. Jahrestag der Akademie von Schelling als Conservator gehaltenen Jahrberichts-Rede. München 1834.

das andere Blatt aber die Beweise terroristisch geforderter Anerkennung zur Nichtnachahmung zu sammeln. Hat je ein Philosoph sich mit solchem Uebermuth und Hohn gegen Andere zu erheben und daneben so wenig eigenes zu leisten sich zur Lebensaufgabe gemacht? Durch sein Denkmal gegen Jacobi hatte sich Schelling allerdings für mehrere Jahre ein Abschröckungszeichen gegen alle freimüthige Beurtheiler, er hat sich aber auch selbst ein charakteristisches Denkmal gesezt, welches an die Frage erinnert: Wie viel Einfluss hat gar oft die Sittlichkeit, der Charakter, das Rechtwollen auch auf die wissenschaftliche Geistesbildung?

4. Ohne Zweifel — so wird man wohl denken — hat der Philosoph durch die Jacobische Schrift sich wenigstens an die Nothwendigkeit erinnern lassen, dass er seine Identitätsphilosophie, wo möglich, in ihrer ganzen Fülle und Kraft darstellen und die daraus entstehenden Früchte, wie Kant, Fichte und Hegel die Anwendbarkeit ihrer Grundlehre auf andere Fächer zeigten, reif werden lassen sollte. Im kritischen Journal der Philosophie war längst ein System der Moral — versprochen. Eine schwere Aufgabe für eine absolute Identitätsphilosophie, wo Alles, Gutes und Bösegewolltes, in Einem seyn, aus Einem werden, in Einen zurückgehen müsste.

Nichts, gar nichts dieser Art von geniessbaren Früchten aber ist in dem langen Zeitraum bekannt geworden. Die Meinung musste sich immer allgemeiner verbreiten, wie wenn die Philosophie sich in die allerhöchste und allereinfachste Mysterienlehre: dass nun eben alles, wie es sey, in und durch das Absolute so sey und seyn müsse, verwandelt hätte. Kein Wunder, dass daher so Viele sich entschlossen, dieses fruchtlose Identificiren mit der gesammten Philosophie dieser Art auf sich beruhen zu lassen; da ohnehin auch was sie sagen wollte, sie nur in der unverständlichsten Sprachart zu sagen sich zum Ruhm anrechnete und dadurch den Styl und die Darstellungsweise überhaupt bei den Meisten ihrer Eingeweihten unläugbar verschlimmerte. Auch wenn undeutsche Terminologieen, wie bei Schelling öfters, vermieden wurden,

so entstand doch eine neue Kunstfertigkeit, teutsch und undeutsch zugleich, aber sich, wie schwärmerisch ins Undeutlichste erhebend, zu schreiben.

Nur Ein Beispiel hiervon (aus den Jahrbüchern für Medicin I, §. 13. 14.) in einer Schellingischen Beantwortung der Hauptfrage: Worin Wissenschaft, Kunst und der Geist wahrer Philosophie bestehe?

Man höre! — „Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen, ist der Geist der Wissenschaft in ihrer Absonderung! Das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in diesem zu schauen, ist der Geist der Kunst! Mit dem Ernst der Wissenschaft jene Geseze darstellend, in denen, nach dem Ausspruch eines Alten, der unendliche Gott lebt, aber mit gleicher Liebe das Besondere, das Einzelne selbst umfassend, das All in ihm darzustellen und so das Allgemeine und Besondere auf unendliche Weise in Eins bildend, ist der Geist wahrer Philosophie." — — Wer möchte nicht gerne aus dem Munde der wahren, lezten Philosophie erfahren, zu welchen Höhen des Endlichen, Unendlichen und All sie führen zu können sich rühme? Mag er nun diese Idealisirung des Meisters wieder und wieder lesen. Sie ist teutsch und überteutsch. Aber wer begreift dadurch, was (1805) Wissenschaft, Kunst und Philosophie in dieser Philosophie zum Ziel haben sollten?

Schlimm genug, dass viele jüngere „Schriftler" (wie sie sich selbst nennen) diese Hallposaunentöne nur allzu identisch nachahmen, so dass man aus den Seitenlang schallenden Wortexercitien kaum Einen Gedanken zusammen findet. Verba sunt, praetereaque nihil.

Schelling hätte unstreitig bessere Beispiele geben können. Er gab's und gab's doch nicht. „Weltalter" — „Urmythologieen" — „Mythologische Vorlesungen I. Bd." — erschienen und verschwanden ungesehen. Sie waren nur zum Räthsel, wie verloschene Sterne. Phänomena, von denen auch die Glaubigste nur zu rühmen wussten, dass sie gewiss die göttlichsten Noumena enthalten müssten, wenn nur der absolute Schöpfer sie aus dem Indifferenzpunct zwischen Seyn und

Nichtseyn hervortreten liesse. Wir finden davon Sonderbares und Seltsames berichtet unter dem Titel: „Schelling in München. Von Dr. J. Salat. In 2 Heften. Freiburg 1837." Ob ein zweites Heft von dem unermüdeten Beobachter erschien, weiss ich nicht. Dem Ersten ist, soviel ich weiss, nicht historisch widersprochen worden. S. 11. bis 28. erzählt der Hauptsache nach, Folgendes:

1814 kündigte die Cottaische Buchhandlung ein neues Werk an, das laut seines Titels etwas gar Grosses versprach: „Die Weltalter, von F. W. J. Schelling!" Die Verlagshandlung ermangelte nicht, auch in den Beilagen der Allgemeinen Zeitung, die sich immer um die Ruhmverbreitung des Verlagsverwandten verdient gemacht hat, das Prachtwerk verkündigen zu lassen. Im Verzeichniss der nächsten Leipziger Messe standen die Weltalter unter den herausgekommenen.

Die Prüfenden erwarteten von dem, der sich im Denkmal gegen Jacobi als den Wissenden bezeichnet hatte, Lösung der Einreden, welche zunächst aus Schellings Vaterland laut geworden waren. Eschenmayer hatte gewissenhaft in Demuth zu fragen sich erlaubt, ob denn nicht der (sogenannte) Gott, der aus dem Sachprincip der Identitätsphilosophie folgerichtig anzuerkennen wäre, von dem der Wilden wenig verschieden wäre? Dafür hat er in der Zeitschrift der Deutschen für Deutsche (von Schelling unternommen und nach etlichen Heften aufgegeben) die Weisung bekommen, dass (s. oben S. 68.) die stabiler gewordene Naturphilosophie seines Anschliessens und vordem gepriesenen Scharfsinns nicht mehr bedürfe.

Oberconsistorialrath Dr. Süsskind, ein historisch und philosophisch sich selbst bildender Theolog, zeigte 1812 in seiner „Prüfung der Schellingischen Lehren von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralischem Guten und Bösen", dass aus diesem Princip die Identität des Sittlichen und Sinnlichen und Unsittlichen zu behaupten wäre. Schelling schrieb dem Prüfer „einen überreizten Verstand" zu, versprach aber 1813 bestimmt, dass die Widerlegung bald folgen solle. Sie erfolgte so wenig als das

Erscheinen der Weltalter. „Es war curios," sagte Cotta deswegen an Professor Eschenmayer, „das Werk war in der Presse. 15 Bogen waren gedruckt. Da fordert Schelling das Manuscript zurück und vernichtet das Gedruckte. Es war curios! Gewiss!"

1815 erschien bei Cotta die Schellingische Vorlesung: „Ueber die Gottheiten von Samothrace" als — Beilage zu den Weltaltern. Beilage zu einer Hauptschrift, die der Verfasser selbst zurücknimmt und cassirt? [Um diese Zeit änderten sich grosse Staatenverhältnisse. Mussten sich nicht auch Vaticinia über die Weltalter ändern?]

1826 stand im Messcatalog F. W. J. Schellings Urmythologie als herausgekommen. Hofrath Böttiger gab an Professor Salat die Kunde: Das Werk sey in der Presse gewesen. Schelling habe das Manuscript zurückgenommen, als schon 16 Bogen gedruckt waren.

In dieser vollen Ruhe (schon 1815 waren vom Präsident v. Weber zu Neustadt anonym erschienen: „Höchstwichtige Beiträge zur Geschichte der neuesten deutschen Literatur." St. Gallen) erschien von Schelling nichts, ausser den statistischen, Lobpreisung und Misslob vertheilenden, meist auf den Kothurnos gestellten kleinen Vorstands-Allocutionen auf Festtage der Akademie der Wissenschaften und einer (sehr gelobten) Rede gegen den politisirenden Juvenismus.

1830, drei Jahre nach Schellings Rückkehr aus Erlangen nach München, kündigte er sein Collegium an, las aber nicht. Darüber machte der Hesperus die Glosse:

> Curios! zu Landshut sizt Einer, der will und darf nicht. In München Einer, der soll und mag nicht. Curios!

Dagegen wurde aus München in der Allgemeinen Zeitung berichtet: „Der geheime Hofrath von Schelling giebt in diesem Semester mit allerhöchster Erlaubniss kein Collegium,

> weil er eben ein neues Werk bearbeitet, das auch in diesem Jahre noch erscheinen wird."

Es fand sich dasselbe Werk wirklich in dem Herbstmesskatalog 1830 unter den herausgekommenen: Mythologische Vorlesungen, I. Bd. Aber für das Publicum, als Beweis

der im Stillen gemachten grossen Erforschungen, fand es sich nirgends. Es war also weder real noch ideal, weder als Object noch als Subject, folglich in der Indifferenz oder der (dictatorisch proclamirten) absoluten Vernunft. Von der Verlagshandlung aber wurde den Suchenden geantwortet: „Das Buch sey ganz gedruckt, nämlich der erste Band, werde aber erst mit dem Zweiten ausgegeben.“ — Wie? wieder ein literarischer Selbstmord? fragt Prof. Salat.

1836 stand „Philosophie der Mythologie“ unter Schellings Namen in dem Ostermesskatalog, unter den Schriften, die herauskommen sollen.

„Es kam nicht dazu!“ Dies ausweichende Wort des durch Schweigsamkeit so Celebren hatten wir oben (S. 63.) bei zwei von dem Philosophen selbst als nöthig erkannten Selbstberichtigungen zweier seiner Schriften, die erst durch eine dritte ihren beabsichtigten Sinn erhalten sollten. Es kam nicht dazu! Der, welcher allein das Licht geben konnte, liess die Seinigen in dem Dunkel der Gegensäze geduldig zuwarten und rühmen, was er geben könnte. Nach den jezt gegebenen Berichten muss man drei-, viermal wiederholen: „Es kam nicht dazu!!“

Wenigstens beweisen diese Data, dass, da die Schellingische Weltansicht so allgemein wichtig seyn soll, er aber im Geben und Nichtgeben, im Versprechen und Zurückziehen gegen alles, was von einem solchen Gelehrten zu erwarten ist, eine Ausnahme macht, jezt wenigstens, da er zu ausserordentlicher Veröffentlichung des Wichtigsten, was er geben kann, durch die Freigebigkeit einer Regierung bewogen worden ist, im öffentlichen Interesse der Philosophie und der Wissbegierigen ein abermaliges Zurückziehen, Versteckensspielen und Preisen des Unbekannten zu verhüten nöthig ist.

Hier sind nicht, wie andere Vorlesungen akademischer Docenten, Vorträge für Universitätsstudien, die der Lehrer den nach und nach theilnehmenden Jünglingen anbequemt. Hier will die lezte Philosophie ihr „entscheidendes Wort“ für das, was Allen noth sey, gesprochen haben. Es soll also ohne Zögerung gehört, geprüft werden. Deswegen soll es so autentisch wie möglich, aber zugleich mit Prüfung und

Beurtheilung so verbunden erscheinen, dass von diesen beiden Bestandtheilen keiner allein das Accessorium, keiner allein das Principale ist, folglich, nach römischer Jurisprudenz das Ganze dem Besizer zukommt.

Was hülfe es, da „jezt die Geschicke deutscher Philosophie sich entscheiden müssen" (Vorlesung I. S. 8.), wenn die Hauptmomente für diesen „über die Grenzen Deutschlands hinaus zu tragenden" Geisterzweck nur in einem Berliner Hörsaal erschollen und verhallt wären? ja, ihrer Natur nach, durch einmaliges Anhören nicht so, wie es zur Prüfung nöthig wäre, gefasst werden können? während der Alleinbesizer seit 30 Jahren die auffallendsten Zeichen gegeben hat, dass er selbst seine Geheimnisse kaum sehen zu lassen, schnell aber wieder zu verbergen, sich zur Gewohnheit mache, von ihm also baldige Veröffentlichung nicht zu erwarten sey.

5. Von den zu München gehaltenen Vorlesungen ist, wenn man Reisende, welche begeisterte Zuhörer gewesen zu seyn versicherten, befragte, nicht leicht etwas anderes auswärts bekannt geworden, als dass sie selbst nicht zu sagen wussten, was sie als Mysterium erlauscht und bei allem Anstaunen nicht verstanden hatten. Darf man sich darüber wundern? 1802 sezte der Philosoph in der Neuen Zeitschrift für speculative Physik I. Bds. 1. St. S. 34. fest: Zu begreifen ist nicht, warum die Philosophie zu besonderer Rücksicht auf das Unvermögen verpflichtet sey. Es ziemt sich vielmehr [auch für den Universitätslehrer?] den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden und nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wissen so zu isoliren, dass kein Weg, kein Fusssteig von ihm zu ihr führen könne. Hier [bei der intellectuellen Anschauung] fängt die Philosophie an und wer nicht schon da ist, oder vor diesem Punct sich scheut, der bleibe auch entfernt oder fliehe zurück.

Und was erhält er alsdann? Das noch jezt als geltend gepriesene zweite Heft der Zeitschrift für speculative Physik sagt das Höchste: „Der Standpunct der [dieser] Philosophie ist der Standpunct der Vernunft." [Aber welcher?] „Ihre Erkenntniss ist eine Erkenntniss der Dinge, wie sie an sich [??] d. i. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die

Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Ausser-einander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die blosse Einbildungskraft [sonst doch die Anschauungskraft des Verfassers!] in das Denken einmischt, völlig aufzuheben und mit Einem Wort in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber insofern sie Gegenstände für die blos an den Gesezen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind."

Sind denn aber nicht eben die Geseze (die ideisch erkennbaren Nothwendigkeiten) des Mechanismus, Organismus und alles dessen, was uns in Zeit und Raum bekannt wird, grossentheils jenes Allgemeine, was die Mathematik und Physik von der Vernunftphilosophie verlangt und bedarf?

Dagegen verspricht Schelling nur Geheimnisse, die immer denen geheim bleiben, die nicht als Adepten in ihm allein den Pythagoras redivivus finden. Schon im Bruno (S. 31.) steht als Grundsaz: „Die Philosophie [nämlich, wenn sie so behandelt wird] ist ihrer Natur nach exoterisch. Sie braucht nicht geheim gehalten zu werden, sondern ist es vielmehr durch sich selbst."

Nur andere Nichtmystificirte müssen also davon zum Benuzen oder zur Warnung für die Wissbegierigen, welche es nicht verheimlicht lassen wollen, offenbaren, was möglich ist. „Es bleibt ja an sich dennoch geheim!" Dass man aber sich immerfort nur mystificiren, das heisst nach Belieben auf diesen, jenen Höhepunct des Speculirens führen und wieder herabsenken zu lassen, eine Verbindlichkeit habe, wird unsre Mitwelt nicht mehr zugeben.

Zu München wurde, nach Professor Salat's Schrift, gelesen, als Schelling von Erlangen dahin zurückkam, über die Weltalter, wo schon von zweierlei Systemen gesprochen wurde, dem negativen und positiven, dem logischen, das Hegel allein wolle und habe, und dem historischen, welches Schelling so, wie wir sogleich erfahren sollen, modern-antik mit seinen intellectuellen Anschauungen, Potenzen und Personificationen bevölkern kann. Ein anderer Titel war Allgemeine Philosophie, worauf — erst in einem zweiten

Semester — die **Einleitung** in die Philosophie folgte. Auch **Philosophie der Mythologie** wurde schon eingeführt, worüber der gewesene Protestant, **Eduard Schenk**, dichtete:

Natur und Dichtung, Wahrheit mit dem Schönen,
Die neue Kunst vermählen mit der alten,
War **Göthe's** Streben; und Er hat's errungen.
Gott und Natur im Geiste zu **versöhnen**[52]) [?]
Das neue heil'ge Dogma mit dem alten
Erhabnen Mythos — das ist **Dir** gelungen.

52) Dieses „**Versöhnen**" ist vornehmlich eines der Worte, die man von der Kirchensprache borgt, in ganz andern Bedeutungen aber gebraucht, und doch dadurch **einen gewissen orthodoxen Klang** hören zu lassen liebt. Genauer genommen ist dann derlei Versöhnen blos ein Verdecken der Ungleichheiten, ein Vermischen, Amalgamiren. Man macht gleichgültig gegen wesentliche Unterschiede, oft nicht um in einem Dritten, Höheren, gereinigten Wahren wahrhaft übereinzukommen, sondern nur um die Eine Meinungsparthie geltend zu machen, indem man das, doch nöthige, Differiren der Andern ignorirt und in Vergessenheit zu bringen sucht.

Wenn **Gott** auch nur idealisch gedacht wird, so wird ein Allvollkommnes als vollkommentlich seyend gedacht, das zum wenigsten das seyn müsse, was wir Menschengeister als das Vollkommenste denken können, weil wir es in der Erfahrung haben oder vielmehr selbst sind. Er muss gedacht werden als **Geist**, **wissend und wollend**, wenn gleich in einer für uns unermesslichen, nicht adäquat zu beschreibenden Weise. Das Wort **Natur** bezeichnet dagegen ein Ganzes von Dingen, die nach ihrer wesentlichen Grundbeschaffenheit nothwendig sind und nach eben dieser Nothwendigkeit, also ohne Wollen und Wissen, durch Ineinanderwirken ein Anderes und Anderes **werden**. Geist und Natur (wenn man nicht blos in Worten, sondern in bestimmten Begriffen philosophiren will) sind demnach so wesentlich verschieden, dass sie wohl als vereinigt, in Wechselwirkung,

Man sieht leicht, warum wenigstens der in das Gebiet der Infallibilität, der sich durch Stimmenmehrheit auf Concilien und durch den päbstlichen Stuhl forterhaltenden Tradition Hinübergetretene diesem Rückwärtsgehen auf das Traditionelle hold war. Was ist es aber doch anderes, als ein Ueberliefern, was in unwissenschaftlicher Zeit Menschengeister aus ihrem Innersten schöpften, und doch, weil es ohne ihr Bemühen ihnen offenbar wurde, für anderswoher gegeben hielten, ungeachtet Spätere, Denkgeübtere wohl einsahen, dass es nicht unverbesserlich wahr, also mit dem Charakter infalliblen Ursprungs nicht ausgezeichnet war.

Weiterhin machte ein Berichterstatter aus München in der Allgemeinen Zeitung bekannt: „Der Geheime Hofrath von Schelling giebt in diesem Semester die Philosophie der Offenbarung mit dem Zusaz: „Unsere Hochschule besizt den ersten Philosophen Deutschlands.“ Dies hätte wohl nicht erst durch die Zeitung bekannt gemacht werden müssen, wenn sich der erste und eigentlich alleinige Philosoph selbst geoffenbart hätte. Uebrigens erfahren wir dadurch, dass die Philosophie der Offenbarung, als sie nach Berlin übergetragen wurde, 1841 nichts neues war.

aber nie als ebendasselbe Wesen gedacht werden und seyn können. Die Versöhnung als Identification (Einerleiseyn) beschreiben, ist Uebertreibung durch Phantasie und gewaltsame Systemsucht. Unser Geist (auf den wir immer als Basis alles Räsonnirens und Speculirens zurückkommen müssen) und die nur nach Nothwendigkeiten ihrer Beschaffenheit (die man „Geseze“ nennt) auf uns wirkende Natur werden versöhnt, wenn der Geist der Regent ist, welcher jene Nothwendigkeiten, auf deren willenloses Wirkenmüssen er rechnen kann, für die Ausübung seines Richtigdenkens und Rechtwollens ordnet und in Eintracht sezt. Wie aber könnte Wissen und Wollen — das Nichtwollende wie identisch in sich haben? Nur wer Worte, statt der Begriffe, hin und her bewegt, mag diese vermeintliche Einerleiheit im Geiste zu schauen sich bereden.

Darauf aber, als Napoleons Tendenz, den Hang für jede Art von Ideologie durch Richtung des Publicums auf das Materielle von dem Denken über Staatsverfassungen abzulenken, auch in Deutschland als planmässig betrieben zu werden anfing, wurde auch ein System der positiven Philosophie versprochen. Nachdem so manches (mit Grund und Ungrund) verneint, wenigstens zweifaltig gestellt worden, wäre freilich das Positive das erwünschteste, wenn es nur nicht ebenso blosser Titel wäre, wie die Unterscheidung zwischen geheimen und wirklichen (positiv?) geheimen Räthen nicht unerhört ist.

1836 stand „das System der Weltalter" in dem Verzeichniss der Universitätsvorlesungen zu München. 1837 machte der Ostermesskatalog Hoffnung auf das Herauskommen einer Schellingischen Philosophie der Mythologie. Für das zweite Semester aber versprach der Vorlesungskatalog: „Historisch kritische und philosophische Einleitung." —

Alles zusammengenommen zeigt es sich, dass zwar immer Neuscheinendes versucht, doch aber auch der Ehrenpunct, auf der alten Grundlage, nur höher und höher zu stehen, festgehalten wurde; eben deswegen aber wurde von dem, was doch der Culturwelt äusserst nöthig wäre, nichts geoffenbart und so der Charakter indelebilis, immer Recht zu haben und allein das Rechte gewusst zu haben, bei den Meinenden gerettet.

Nichts als Auszüge aus dem in den Münchner Vorlesungen angedeuteten, „wohlerwogenen System" der Philosophie der Offenbarung und Mythologie sind abgedruckt Berlin 1841 unter dem Titel: „v. Schellings religionsgeschichtliche Ansicht nach Briefen aus München." XLVI. und 62 S. Der Lehrer ist redend eingeführt. Aber das Gegebene (S. 1—46.) ist so gedehnt, über Nebenfragen der Eintheilung dialektisirend, von Beweisgründen leer und trocken, dass ich es unmöglich für ächt hielt. Ein Nichtdeutscher, welcher nicht als Neuling zu Berlin den Winter durch gehört hatte, versicherte mich (ehe ich die folgende glaubwürdige Aufzeichnung hatte) nach eben diesen Zeichen an der Aechtheit nicht zu zweifeln. Der Unterschied der Darstellung in der gedruckten ersten Vorle-

sung ist unverkennbar. Jene erscheint wie ein Zusammenfassen einzeln hingeworfener, zum Theil sich sehr ungleicher Fulgurationen von Selbsterhebung und Erregung übergrosser Erwartungen. — Diese? — Je nun! Sie sollen für sich selbst sprechen. Deswegen will ich sie nicht im alternden Collegienheft versteckt, in obscuro bleiben und dann doch durch die Fama verbreiten lassen, wie wenn hier Neues, Wichtiges, Unentbehrliches — nicht eine Mischung von (grundlosem) Philosophiren und (unbiblischer) Theologie angeboten gewesen wäre, das aber als desto geistreicher zu preisen sey, je weniger man davon Positives zu erfahren vermöge.

6. Noch eine Sonderbarkeit, die für die Geschichte der Philosophie von Folgen seyn kann! Eine mit Laune und Scharfsinn durchgeführte kleine Schrift von Prof. Michelet, „Schelling und Hegel, oder Beweis der Aechtheit der Abhandlung: Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, als Darlegung der Stellung beider Männer gegen einander" (Berlin 1839. 74 S.), macht bekannt, dass ein von Herrn v. Schelling datirtes Schreiben vom 31. October 1838, also 6 Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes der Hegel'schen Schriften, wo jene Abhandlung aus dem von Schelling und Hegel noch zu Jena herausgegebenen Journal als Aufsaz von Hegel wieder gegeben ist, erklärt habe:

„Es ist darin kein Buchstaben von Hegel. Jener hat ihn vor dem Abdruck nicht gesehen."

Michelet dagegen, der sich für die Geschichte der neueren Philosophieen viele Mühe gegeben hat, versichert S. 27., dass, da er im Anfang der zwanziger Jahre sich völlige Beruhigung über diese für die geschichtliche Entstehung der Schelling'schen und Hegel'schen Hauptansichten wichtige Autorschaft verschaffen wollte, er ausdrücklich Hegeln darüber befragt habe. Die Hauptworte aus diesem absichtlichen Befragen sind: „Der Aufsaz über das Verhältniss u. s. w. könnte doch wohl von Schelling seyn, da ich darin Gedanken späterer Schellingischen Schriften wiedererkenne." Nein! antwortete

Hegel mit grosser Bestimmtheit. Er ist von mir! und sein Blick schien mir anzudeuten, welche Anklage er hiemit, wiewohl ungerne, gegen seinen Freund aussprach."

Um ein oder ein Paar Abhandlungen könnte der Autorschaftsstreit meist nicht interessant seyn. Hier aber hängt etwas mehr daran.

Michelet hat im zweiten Theil seiner „Geschichte der lezten Systeme der Philosophie in Deutschland" (1838) dreierlei Abschnitten in der Bildungsgeschichte des Schellingischen Philosophirens nachgespürt. Der erste ist Schellings Uebergang von Fichte'scher Entwickelung der reinen Wissenslehre und ihrer Anwendungen aus dem subjectiven, aber — von hyperphysischen Speculationen absolut — sich selbst sezenden menschlichen Ich zu einem objectiv seyn sollenden ideal-absoluten Ich. Hierdurch meinte Schelling neben und über Fichte hinaus eine der Ideenphilosophie paralelle, aber viel anziehendere Ideologie, die Naturphilosophie genannt, construiren zu können. Nun giebt Michelet Nachweisungen, dass das Identitätssystem in der 1801 in der Zeitschrift für speculative Physik II. Bds. 2. Heft in mathematischer Form versuchten Darstellung seinen Gipfel erreicht hatte, dass aber Schelling nicht einmal den einen Pol desselben, die Naturphilosophie, zu vollenden vermochte. Sein verstummendes Abbrechen in der Schlussanmerkung S. 126. war auch für die Folgezeit ominös. Schelling hatte sich erschöpft. Durch (den etwas älteren Landsmann) Hegel, welcher zu rechter Zeit nach Jena kam, gieng ihm neues Licht auf. Dass dieser erst ihn darauf aufmerksam machen musste, inwiefern er schon in früheren Schriften, während er noch Fichte's treuer Anhänger (Commentator) zu seyn glaubte, über ihn (in eine über Subject und Object stehende Ichheit) hinausgegangen war, davon hat (nach S. 15.) Hegel mit Michelet oft gesprochen. Auch mit früheren Systemen, Spinosa ausgenommen, war Schelling nur aus der zweiten Hand bekannt. Der Gedanke, dass alle besondern Systeme nur Momente des Einen Ganzen der Wahrheit, des allmähligen Erzeugnisses der Einen Vernunft seien, war von Hegel vor dem Sommersemester 1802 in seiner „Differenz zwischen Fichte'scher und Schelling'scher

Philosophie" vor den Abhandlungen über das Verhältniss der Naturphilosophie zu einer höhern, allumfassenden, und in der Einleitung in's kritische Journal, gegeben. Er erschien erst 1803 in zwei Schriften Schellings. In dem zweiten Stück der neuen Zeitschrift für speculative Physik wählt Schelling die kluge Wendung (S. 16—18.), dass er in den verschiedenen Schriften seines ersten Standpuncts auf Stufen verweilt habe, die nicht die Grenzen seiner Einsicht seyen.

Theils immer recht gehabt zu haben, theils alles allein und vor Andern richtig zu diviniren, — für diese beide Stufen der Superiorität kämpfte Schelling zu allen Zeiten. Er erhebt sich dafür aus dem Stillschweigen, in welchem er sonst, wenn es die Sache selbst betrifft, beharrt und im Halbdunkel den Nimbus um sein Haupt schwebend erhält.

Nicht also um ein Paar Abhandlungen ist es zu thun. Seit es Schelling, wie er in Vorlesung I. sich bescheiden aussprach, „vor jezt 40 Jahren gelang, ein neues Blatt in der Geschichte [!] der Philosophie aufzuschlagen, hat es sich geschichtlich ergeben, dass vorher auf dieses Blatt Fichte sein Ich, Spinosa sein Gott = All, Jakob Böhme sein Licht und Finsterniss, die immanente und erschaffende Zweiheit in Gott, geschrieben hatten, Schelling aber die Redekunst ausübte, dieses schon in der Geschichte der Philosophie Uebergegangene sich als eine neue Mysterienlehre anzueignen und in pompöser Sprache oder imposanter unbezweifelbarer Behauptung geltend zu machen. Nun wäre nur der Aufschwung zum Objectiv-absoluten und zum Umdeuten aller Mythologie und Philosophie der Vorzeit noch übrig, um wegen seines eigentlichen Ursprungs in Frage gestellt zu werden. Dieser aber wäre als Vorläufer seiner lezten Entdeckung nach jenen beiden Abhandlungen als von Hegel veranlasst zu erkennen. Nein! Der Ueberlebende vindicirt sich die Eine ganz, in der andern alle Hauptgedanken, nachdem er, so lange Hegel reden konnte, gegen diesen, wie gegen keinen, geschwiegen und sechs Jahre, nachdem sie als ein Theil des Denkmals für Hegel veröffentlicht waren, eben so still abgewartet hatte, ob eine solche seiner Originalität gefährliche Folgerung dorther gemacht werden könnte. Wer entscheidet?

Den kritischen Streit über dieses Geschichtliche, nehme ich mir nicht heraus, abzuurtheilen. Was verdunkelt ihn, als die auf Schellings Seite zu rügende vieljährige Verheimlichung von ihm als alleinigen Erfinder und Gedankeneigenthümer in Anspruch genommener Hauptmomente, welche, wenn sie, wie es der Wissenschaft frommt, zu rechter Zeit mit ihren Gründen veröffentlicht, discutirt, berichtigt worden wären, längst bewiesen hätten, wem es um die Sache, wem um die Persönlichkeit zu thun wäre.

Auch dieser Autorschaftsstreit gehört überhaupt zu den vielen Belegen, warum die Philosophie in eine so verkehrte Stellung, in eine abwechselnde, vom Einmischen dazu von Amtswegen nicht berechtigter Staatsmänner abhängige Zurücksezung gekommen ist. Sie wurde, besonders seit Schelling Fichte's gegen einen Einzelnen gewagten Annihililationsversuch mit unerhörter Impetuosität auf alle, die ihm nicht mit Anerkennung zuvorkamen, persönlich ausdehnte, so sehr ein ungestümes Selbsterhebungsmittel einzelner nach literarischem, auch auf Amtsanstellungen einwirkendem Dominiren ringender Personen, dass nun alles Philosophiren Partheisache wurde. Gestritten wurde immer nur, was Jener, was Dieser gemeint und doch nicht eigentlich gesagt, noch weniger erwiesen habe, wodurch er dennoch alle Andere (so lange er lebte) überragt und „überwunden“ haben sollte, statt dass der Inhalt selbst, nicht zum Beschwazen, sondern zum Ueberweisen, in wissenschaftlicher Gestalt, nach einer überzeugenden Methode dargelegt und durch das Zusammenwirken der nicht blos in Einem wirksamen Vernunft berichtigt hätte werden sollen, um zum Gemeingut der Denkgeübten in allen Fächern werden zu können.

7. Wer unter allen Selbstdenkern, dem es mit seinen wissenschaftlichen Ueberzeugungen Ernst ist, kann im geraden Gegensaz gerne sich seinen Mann denken, der „eine neue, bis jezt für unmöglich gehaltene Wissenschaft, etwas nicht nichtserklärendes, sondern dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährendes sicher zu besizen, der Philosophie hinzuzufügen und ihr dadurch, auf ihren wahren Grundlagen

befestigt, ihre — weil sie ein Bruchstück seines höhern Ganzen [des Seinigen] zum Ganzen machen wollte — verlorne Haltung wieder geben zu können" überzeugt ist und es zu seyn versichert, dennoch aber davon nicht, wenigstens fortschreitend, das Wesentliche und Wichtigste veröffentlicht? einen Mann, der vielmehr nach seinen eignen Worten sich gleichsam ein Verdienst daraus macht, seine Weisheit verschweigend, „Keinem gewehrt zu haben, das gleiche Ziel mit ihm in der Wissenschaft zu erreichen." Klingt es nicht wie bittere Ironie, dass er, nachdem „er das Seinige für die Philosophie gethan" [vielmehr: sich wiederholend immer nur versprochen!] hatte, für geziemend erachtete, „nun auch Andere frei gewähren und sich versuchen zu lassen?"

All dieses nimmt er keinen Anstand, selbst S. 4. 6. 18. in seiner Antrittsrede zu sagen, da er etliche Hunderte gebildeter Berliner und nach hoher wissenschaftlicher Bildung strebender Jünglinge vor sich hat, welche sich um den Raum, „das entscheidende Wort" (aus seinen Papieren) zu hören streiten.

Kein Selbstüberzeugter ist für sich so maaslos eingenommen, dass er nicht dächte, durch Mittheilung an Prüfende, wenn sie ihm je möglich ist, an Berichtigung, wenigstens an Verdeutlichung und Anwendung seiner Einsichten gewiss für die schnellere Vervollkommnung der Wissenschaft und für sich selbst zu gewinnen. Hier findet das lucem a luce accendere, das Leuchten und Licht empfangen so statt, dass der Gebende und Nehmende zugleich gewinnt und beide eine Pflicht erfüllen.

Schelling war Lehrer auf zwei Universitäten mit der Pflicht und der Musse, nicht nur dort sein System vollständig auszulegen, sondern auch, wenn er (S. 7.) „aller Orten treffliche jüngere Talente sich mit leeren Formen abmühen sah, sie nicht blos [hoch herab] zu bedauern, sondern ihnen, durch „Anziehen an sich" und auf seine Bahn, zu helfen. Hatte er dieses doch zuvor, so lange er es wegen äusserer Umstände um seiner selbst willen bedurfte, als gewandter Schriftsteller, in Büchern und Zeitschriften nach allen Richtungen hin gethan! Hatte er nicht wahrhaftig sich laut und

imponirend genug gegen Andere, welche, ohne Unterordnung unter seinen Commandostab, auch gewähren wollten, soviel möglich, „zum Lehrer der Zeit aufgeworfen."

Denkt der Selbstüberzeugte: Dieser Mann hat erst „die Erfindungen seiner Jugend" jezt in vollem Ernst wieder und wieder revidiren und deswegen alle Glaubens- und Denkversuche des ganzen Alterthums zu Rath ziehen wollen, so reicht auch diese Entschuldigung für Schelling am wenigsten zu. Er behauptete schon wenigstens seit 1801 bis 1809 und 1812 „die wahre Philosophie" wie einen Privatschaz zu besizen, den er „zur Bekanntschaft Aller zu bringen" damals je und je für zeitgemäss erklärte und es auf's ernstlichste und baldigste versprach. Er hat aber auch, wie wir nach 30 Jahren finden, im Wesentlichen nichts geändert. Nur jenes

> In nova, fert animus, mutatas dicere formas!
> Formen in neue Formen gestalten, ist mein Belieben!

könnte, nach Ovids, mit v. Schellings theosophischer Morpho-Logo-Logie wohl vergleichbaren Metamorphosen, ganz sein Wahlspruch seyn. Auch wenn er noch 30 Jahre alle heidnischen und monotheistischen Mythen studirte, würde er dadurch in sich und für das positiv historische nichts gewinnen, weil er in sie alle nur seine vorgefasste, von der alterthümlichen Denkweise soweit wie der Osten vom Westen entfernte Abstractionen und verblendende Hypothesen hineinzwänge. Das schlimmste dabei ist, dass er den historischen[53]) Sinn und Auslegungsgeist sich und den Seinigen eben so abgewöhnt, wie man durch seine keck behauptende Methode das Contra-

53) Man frägt, nach so vielen patristischen und scholastischen falsch rationalisirenden Umgestaltungen des nur aus der neutestamentlichen Urgeschichte aufzufassenden Christusbildes Jesu wieder — „nach dem historischen Christus." Aber wie kann dieses ursprüngliche, menschlichhohe und dadurch nachahmbare Musterbild wieder nach der Wirklichkeit der Ueberlieferung hergestellt werden, wenn das Auffassen des Alterthums in seinem einfachen Sinn Sch's. Phantasieen über die geheime, unmögliche Beschäftigungen des Logos weichen soll?

dictorische als das Glaublichste anzustaunen gewöhnt werden müsste, wenn dieses leidige Beispiel zum Muster erhoben werden könnte.

Schelling meint (in der Vorlesung S. 7.), man „habe ihn sich construirt und auf das genaueste, was an ihm wäre, zu wissen“ gemeint. Aber wahrhaftig! es ist schwer, einen auf diese Weise über die Hauptsache 30 Jahre schweigsam gewordenen, vorher darüber so redseligen, gegen das Nichtanerkennen seiner Superiorität so imperiösen, durch wiederholtes Versprechen und Beginnen der Mittheilung sich compromittirenden...psychologisch sich zu construiren (in einen Wirklichkeitsbegriff als identisch zusammen zu fassen). Es ist schwer, einen seine Gedanken wie entflohene Sclaven reclamirenden, selbst aber nie weiter als über einige Anfänge seines Identitätssystems ein Wissen entdeckenden, nie von seiner „das menschliche Bewusstseyn über seine gegenwärtige Gränzen erweiternden Philosophie“ eine gutwirkende Anwendung auf andere Fächer und auf das Leben nachweisenden, sich in Mysterienweihrauch hüllenden...doch als einen Mann von Kopf sich so zu construiren, dass man sich sagen kann: Sein beharrliches Schweigen, sein Zurückziehen dessen, was zu geben er einen Anlauf nahm, ist nicht ein Verzweifeln an der Behauptung, ein überweisendes Ganzes zu besizen, wenigstens auch einen encyklopädischen Ueberblick als Belehrung der Prüfung vorzuhalten. Er allein weiss, warum und wie weit er an sich selbst glaubt, für Andere aber die Philosophie in ein beweisloses Glauben an ihn allein zu verwandeln sich zutraut.

Mir ist in meinem Leben nur ein einziges Beispiel vorgekommen von einem Gelehrten, der von seinen eigenthümlichen Forschungen sehr überzeugt war und sie doch nur so niederschrieb, dass man seine Gründe blos errathen sollte. Dies war der sein Leben lang Sprachen vergleichende Linguist, Hofrath Büttner. Er skizzirte, was er über die Sprachenverwandtschaften pünctlichst enträthselt zu haben überzeugt war, und legte die fast mumisirten Blätter in seine für Jena angekaufte, an Seltenheiten reiche Bibliothek. Da ich ihn aber um Erläuterungen und Belege bat, war seine Erklärung:

Wenn nach hundert Jahren Einer auch so weit kommt, so wird er sich freuen, zu merken, dass ich es auch wusste.

Was waren aber dergleichen beschränkte Sprachstudien über das Unvordenkbare der Sprachen-Entstehung und Affinitäten gegen die von Schelling endlich unternommene „Rettung der Philosophie wider den Verdacht, dass ihre Deductionen der christlichen Dogmen nur als Blendwerk gelten, dass sie in Irreligion ende, und wider den Ruf der Frömmler: Philosophie soll überhaupt nicht mehr seyn!“ zu kämpfen habe. Er trat (nach S. 11.) unter die Berliner wartende Versammlung „entschlossen und mit der Ueberzeugung, dass, wenn [?] er je etwas, es sey viel oder wenig, für die Philosophie gethan, er dort das Bedeutendste für sie thun werde, und nicht widerstreben dürfe, seinen lezten und höchsten Lebensberuf nicht zu verfehlen.“

Je weniger wir nun, die Person nach den durch etwa 15 Jahre des Empordringens und 30 Jahre des Schweigens kundgewordenen Eigenthümlichkeiten zu construiren, für entscheidend halten, desto entscheidender ist's für Alle, baldmöglichst auf das zu achten, wodurch er (S. 18.) „als ein Friedensbote in die so vielfach und nach allen Richtungen zerrissene Welt [also nicht blos in den Berliner Hörsaal] getreten seyn will.“ Sein Gründen der „Burg, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll“, ist etwas für die Philosophie und Theologie so Wichtiges, dass, da es auf eine überwiegende Autorität Anspruch macht, das intelligente Preussen und ganz Deutschland das gröste geistige Interesse dabei hat, es baldmöglichst prüfen zu können. Denn sollte im Gründen schon sehr gefehlt seyn, so müsste man wohl bei Zeiten recht vernehmlich fragen: Ob Methode oder Material oder beides zugleich daran Schuld sey? ehe ein Wiederschein etwa von irgend einer Ministerial-Anerkennung (wie man dies von dem jezt zurückgestellten, wenigstens weit mehr ausgearbeiteten und auf andere Fächer anwendbar gemachten System behauptet) zu frühe ein aufnöthigendes Vorurtheil dafür auf Universitäten und Gymnasien ausdehnen möchte.

Denn dass mit jedem Ministerwechsel ein Wechsel im Glauben an das gangbare System der Philosophie und Theo-

logie eintrete, ist in unserer durch den häufigen Ministerwechsel in Frankreich und durch dessen Folgen gewarnten, soliden Deutschheit unglaublich, da die Medicin und die Jurisprudenz sogar Denen, die sie nicht blos dilettantisch, sondern als geprüfte Experten zu verstehen die Pflicht haben, ohne Bevormundung überlassen bleiben. Hat doch überhaupt die Staatsoberaufsicht nicht das Recht, den Wissenschaften ihren Inhalt vorzuschreiben, sondern nur die Pflicht, das den Pflichten und Rechten des Staats und seiner Genossen Schädliche vom Kirchlichen und Wissenschaftlichen abzuhalten und besonders eine ungründliche, blos behauptende, gebieterische oder leichtsinnige Lehrweise zu verhüten. Ist doch auch der Regent, als weltlicher Episkopus bei den Protestanten, nicht verbunden, etwa wie der Stifter der Episkopalkirche von England, Heinrich VIII., ein kunstgelehrter Philosoph und Theolog zu seyn. Da Jener deswegen (vom Vatican aus) den Titel Defensor Fidei erhalten hatte und alsdann, ungeachtet willkührlicher Umänderung der Fides, ihn dennoch beizubehalten und persönlich auszuüben für recht hielt, so wirkten die Folgen dieser die Regentenpflicht überschreitenden Einwirkung Jahrhunderte hindurch so, dass die durch Gewalt mehr als durch freie Ueberzeugung bestehende[54]) Hochkirche sich selten bis zum Princip des Protestantismus erhob und eben dadurch die Menge von dissentirenden Kirchenpartheien und die Einsprache der nichtinfulirten Geistlichkeit verursachte.

„Nicht um mich über einen Andern zu erheben — sagte v. Schelling S. 17. — bin ich gekommen, sondern um meinen Lebensberuf bis zum Ende zu erfüllen.“ Eben dies darf ich von mir sagen. Ich habe, nicht schweigend, aber auch nur durch Beweisgründe gelten wollend, meinen Lebensberuf zu erfüllen geglaubt, wenn ich, so oft und so bald es

54) Hierüber glaube ich mich auf meine kleine Schrift: „Die Anglicanische Bischöfflichkeit geschichtlich und nach ihrem neuesten Anspruch, die deutsch-protestantische evangelische Kirche zu vervollkommnen“ (Darmstadt 1842) berufen zu dürfen. Sie ist auch im Neuen Sophronizon abgedruckt.

mir möglich war, Vorurtheile, Hindernisse gewissenhaft freier Geistesbildung und Selbsterziehung wegzuräumen mich häufig nach Ueberzeugung bemühte.

Was ich aus dem Inhalt der in ihrer Art ungewöhnlichen, für allgemeine Wirksamkeit durch die ausserordentliche Berufung bestimmten Vorlesungen glaubhaft erhalten habe, würde ich dennoch nicht im Zusammenhang drucken lassen, wenn ich ohne diesen wahrscheinlich machen könnte, dass der Inhalt durchweg nichts besseres, nichts haltbares gab, dass vielmehr diese nur aus dem Ganzen erkennbare Behandlungsart methodisch ein Vorbild gewährt, wie Philosophie und Theologie gegen Verstand, Vernunft und Bibelsinn grundlos und phantastisch, von Jedem wieder anders und anders verbildet werden könnte. Auch dagegen aber möchte ich, wenn ich der Mächtigste wäre, nichts aufbieten als Sachgründe, so lange ihnen unverkümmerte Mittheilung direct und indirect gesichert ist.

Da Schelling sogar seinen Gott aus dem Nichtvollkommnen zur Vollkommenheit evolvirt werden lässt, so kann er es am wenigsten übel deuten, wenn man sein vor 40 Jahren jugendlich versuchtes, allzu lange latent erhaltenes System nunmehr auch zu baldigen vervollkommnenden Evolvirungen auffordert. Der zweiundachtzigjährige darf wohl eilen, den etlich und sechzigjährigen zu einer solchen Pflichterfüllung zu veranlassen, da die jezt der absoluten Identitätsphilosophie von dem Erfinder gegebene Gestaltung annimmt, dass der Creatur aus jener (angeblichen) Zweiheit in Gott ein Eigenwille gegeben sey, der zwar durch den „Umsturz“ (Fall) der ersten Menschen sich in eine allgemeine Selbstsucht (Erbsünde) verwandelt habe, doch aber in wahre besonnene Selbst- und Gottesliebe, also auch in Pflichterfüllung umgeändert werden könne.

Doch; wir wollen nichts weiter anticipiren. Hören wir, wie der durch eine hochgestimmte erste Vorlesung sich ankündigende Mittheiler der „neuen, bis jezt für unmöglich gehaltenen Wissenschaft“ seinen S. 17. der ersten Vorlesung ausgesprochenen Vorsaz, „zu zeigen, worin wir alle gefehlt, was uns allen gemangelt, um in das gelobte Land der Phi-

losophie wirklich durchzudringen," vor einer erwartungsvollen Versammlung, welche wohl das ganze philosophirende Publicum nach seinen verschiedensten Richtungen zu repräsentiren hatte, in 30—40 folgenden Stunden ausführte. Mose stund auf der Bergspize Pisga, als Jehovah ihm das gelobte Land von ferne zeigte, in das er, weil auch er gefehlt hatte, nicht hineinkommen durfte. Man glaubte, dass er dort nach dem Hinüberblick sterben musste. Sein Grab blieb ein Geheimniss. Unser Pisga ist die weiter aufgeschlossene Oeffentlichkeit, der über alle Cultivirte sich verbreitende Gedankenverkehr, ein, wie die unsichtbare Kirche, unantastbares Tribunal.

9. Inhalt der v. Schellingischen Vorlesungen über Einleitung in seine Philosophie und Mythologie, besonders aber über Philosophie der Offenbarung, mit prüfenden Bemerkungen.

[I. Allgemeine Einleitung.]

„Die Philosophie der Offenbarung war sonst das Lezte, womit ich die jedesmalige [?] Folge der Vorlesungen beschloss. Ich kündigte sie an als die Krone einer in ihrem eigenen Gange fortschreitenden Wissenschaft. Diesmal, da ich auf das von mehreren Seiten her geäusserte Verlangen, diese lezte und höchste der Wissenschaften vor Ihnen zuerst lese, so muss ich zuerst alles [?] Vorausgehende und auf diese Wissenschaft Hinführende einleitungsweise vor Ihnen entwickeln.

Vielleicht war in keiner Zeit, mehr als in der unsern, das Bedürfniss fühlbar einer wirklich an die Sache gehenden Philosophie. Vornämlich ist allgemein das Verlangen verbreitet, dass durch eine neue, unerwartete *That* [??] die Philosophie eine andere Stellung einnehme zu den höchsten Gegenständen

der Wirklichkeit. Denn von zwei Mächten, dem Staat und der Religion, wird das menschliche Leben vorzugsweise bestimmt. In welches Verhältniss hat sich die Philosophie zu ihnen zu sezen?

Unläugbar geht ein grosses Sehnen durch die Zeit. — Das Alte [Welches? Nur das, was im Alten nicht, oder nicht für immer begründet war!] ist vergangen und kann, wie es war, nicht wieder hergestellt werden! Aber sollen wir darum jenen neuerungssüchtigen Reden nachgeben?

Eine Sage ging von Frankreich aus und hat auch in Deutschland Anhang gefunden, dass etwas Neues an die Stelle des Christenthums treten müsse. Aber diesem kann man die Frage entgegenstellen:

Habt ihr das Christenthum denn schon erkannt? Wie, wenn eine Philosophie erst seine Tiefen aufschlösse?

Das Christenthum kann nichts seyn neben etwas Anderem. Dies Andere, wie z. B. die Philosophie, hat einen viel zu grossen Umfang erlangt, als dass das Christenthum daneben bestehen könnte. Das Christenthum kann dadurch nur bestehen, dass es Alles ist[55]).

55) Spielen wir nicht mit blossen Worten. Wenn „das Christenthum nicht bestehen könnte neben einem Andern, wenn es nur bestehen könnte dadurch, dass es Alles ist“, so müsste also entweder das Christenthum die Philosophie, oder diese das Christenthum aufheben und verdrängen. Beides ist unmöglich. Diese erste Ankündigung des Ziels dieser Vorlesungen ist ein Paradoxon, welches auszusprechen Aufsehen erregen mochte, welches aber, sobald wir durch verdeutlichte Begriffe denken, nicht nur unausführbar ist, sondern auch, weil Christenthum und Philosophie nicht entgegenstehend (contradictorisch), sondern nur verschiedenartig (auf zweierlei Weise werdend) sind, niemals ausgeführt werden soll. Halten wir uns, statt der Kunstworte, an die Begriffe und deren Inhalt. Nirgends sind Paradoxien unzulässiger, als im ernsten Philosophiren.

Wenn ich der Vorlesung den Titel gab: Philosophie der Offenbarung, so ist dies einstweilen nur eine

Den Menschengeistern, je mehr sie auf ihr Selbstbewusstseyn aufmerken, ist es um Gewissheit dessen zu thun, was ihnen in ihnen selbst und ausser ihnen als wahr (als gewesen oder seyend, als gedacht oder geworden) erscheint. Die Fähigsten suchen nicht blos den Inhalt ihres Bewusstseyns zu wissen, sondern auch den Grund und warum jener ihnen gewiss oder wahrscheinlich (ähnlich dem Gewissen) sey? Dieses Suchen des Wisssens über das Wissen, das Suchen, warum und in welcher Beschaffenheit irgend etwas überhaupt gewiss sey, ist das Universelle (auf alles, was als Ding betrachtet werden kann, sich beziehende) Philosophiren. Dieses Suchen und Finden der auf alles Wissbare sich erstreckenden Gewissheits-Zeichen, ist alsdann auch auf specielle Fächer von wissbaren Dingen auszudehnen, um zu wissen, inwiefern durch Regeln und Mittel über das Specielle Gewissheit oder wenigstens Wahrscheinlichkeit zu erhalten sey. Das Gesuchte und Gefundene zusammengefasst ist Philosophie, allgemeine und specielle Einsicht, wie wir überhaupt oder bei besonderen Betrachtungs-Gegenständen Gewissheit oder Annäherung an das Gewisswerden zu erhalten lernen.

Alles Wissbare theilt sich in das Jezt und das Vorher. In jedem Fähigen ist das Jezt, das Suchen und Finden, warum Ihm im Nachdenken etwas gewiss sey. Dies ist seine Pflicht und sein Recht. Aber er fragt auch Andere, die jezt oder einst diese Pflicht ausübten. Sie können ihm vieles richtig Gefundene geben, das er, geprüft, schneller sich zueignen kann. Aber Irriges kann bei den Besten beigemischt geblieben seyn. Auch sein Gewissheit suchendes Denken kann irren. Dennoch muss er jenes Ueberlieferte auf sein Denken (Philosophiren) zurückbringen und mit Respect für Propheten und Philosophen, aber ungebunden, selbstdenken, was jenen und ihm nach den Gewissheitsregeln und jezigen Mitteln gewiss sey. Dadurch wird aus dem Ueberlieferten und

Verkündung von Worten; der Sinn derselben muss sich erst im Verfolg der Sache herausstellen. Nur warne ich vor dem Sinne, als sey damit eine durch die Auctorität der Offenbarung vorhandene Philosophie gemeint. Weder dem einen noch dem andern Theile darf etwas vergeben werden.

Aber auch anderseits will ich unter Offenbarung nicht verstanden wissen in jenem erweiterten Sinne eine unerwarteten That auf dem Gebiete des Geistes. Wäre sie dies, so wäre sie eine leicht zu bezweifelnde Sache; sie hätte aber auch, als ein nicht über die Vernunft hinausgehendes, kein Interesse. Die Offenbarung muss etwas über die Vernunft hinausgehendes enthalten, etwas aber, das man ohne die Vernunft noch nicht hat.

seinem Nachdenken das Ihm mögliche Ganze jeziger Erkennbarkeit.

Christenthum ist in dieser Beziehung, was als von Propheten, Christus, den Aposteln und ihren Auslegern als Gewissheit in der Religion überliefert ist. Philosophie ist, was das jezige Nachdenken darüber durch seine jezige Kraft und Uebung sich gewiss, oder der Gewissheit nahe, wissbar macht. Beides, was einst gedacht und befolgt wurde und was jezt der Gewissenhaftfreie wissen und woran er glauben (aus Vertrauen anhänglich, gleichsam klebend seyn) kann, soll jezt in jedem vereint, nur das ungewisse und irrende auf beiden Seiten so viel möglich weglassend, das Christenthum und zugleich die (zur Zeit möglich beste) Religionsphilosophie seyn. Und würde nur das von beiden Seiten herkommende Gewisse, das aus Selbstdenken und aus Geschichte kommende Gewisse befolgt und in häuslicher und bürgerlicher und wissenschaftlicher Erziehung eingeübt, so wird Denken und Glauben ein heilvolles Ganzes seyn, je weniger dabei von dem Ungewissen, von dem Unwissbaren, von dem das Ueberseyende behaupten wollenden abhängig gemacht wird.

Zunächst geht das Thatsächliche *über*[56]) die Vernunft hinaus. Ist die Offenbarung aber eine Realität, so steht sie in einem historischen Zusammenhange und so bedarf es, um sie zu begreifen, eines höhern über sie selbst hinausgehenden geschichtlichen Zusammenhangs. Ohne diesen ist die Offenbarung nicht zu begreifen.

Wie aber kann mit diesen Voraussezungen eine dieses Namens würdige Philosophie zusammen bestehen? Allerdings mit einer Philosophie, wie sie jezt ist, nicht! Zwar ist es schon versucht worden; aber das Verhältniss beider war immer so peinvoll, dass es immer sich wieder auflöste. Und ein jeder aufrichtige Denker zog die Auflösung des Verhältnisses jenem erzwungenen Verhältniss vor. Darum ist es nöthig, dass wir eine rein philosophische Erörterung voranschicken müssen.

Zwar mit den Gegensäzen, die zu Fichte's u. A. Zeiten die Philosophie bewegten, haben wir es nicht mehr zu thun;

56) Hüten wir uns zum voraus vor vorausgeschickten falschen Grundregeln! Das Thatsächliche (Geschehene) wird, weil es wird, allerdings ausser der Vernunft. Daraus aber darf nie gefolgert werden, dass es über der Vernunft stehe. Der Geist als Vernunft misst alles nach seinen Vollkommenheitsideen, nach denen Wahres im Wissen, Sittlichgutes im Wollen, Schönes im Erscheinen hervorzubringen und, wo es als hervorgebracht sich zeigt, zu beurtheilen ist. Auch was im historischen Zusammenhang als wirklich oder als gedacht steht, steht unter der Beurtheilung der Vernunft, wenn es an sich als etwas Vollkommnes gelten soll. (Jedes verwirklichte Dreieck steht unter den darauf anwendbaren Vernunftideen des ohne Rücksicht auf erscheinende Figuren denkenden Geistes.) Die Meinung der Menschen, dass etwas Factisches durch eine vollkommne Kraft als wirkende Ursache geschehe, steht noch überdies unter der Beurtheilung des Geistes, als Verstandes. Man muss zuvörderst verstehen, also prüfen, ob es nur scheine, oder als ein höher Bewirktes erscheine.

aber Ein Gegensaz ist stehen geblieben, der schon seit langer Zeit nach Lösung verlangt.

Wir werden uns daher mit dem Theil der Philosophie, der die obersten Principien enthält, zuerst zu beschäftigen haben.

[II. Die Principien der Vernunftwissenschaft.]

Es ist das Verhältniss der Philosophie zur Wirklichkeit — hervorzuheben. An allem Wirklichen ist zweierlei zu erkennen oder von ihm auszusagen: quid sit und quod sit = *was* ein Seyendes ist und *dass* ein Seyendes ist. Jenes macht, dass ich einen Begriff davon habe, dieses, dass ich seine Existenz weiss, d. h. dass ich es erkenne[57]).

57) Begriffe entstehen vielmehr auf zweierlei Wegen. Entweder construiren (vereinen) wir Möglichkeiten, um sie und was von ihnen zu behaupten wäre, blos als nachdenkend zu betrachten. So geht der Geist rein von sich aus, und macht sich ideistisch seine innerste Wirkungen zum Gegenstand des Betrachtens und Erkennens. Durch solches Betrachten des Denkbaren entstehen die rein genannten Theile der Wissenschaften, d. i. die noch nicht von einer bestimmten Wirklichkeit (Erfahrung) abhängen, vielmehr dieser, wenn gleich nicht im menschlichen Erkennen, doch im Beurtheilen des Einzelnen vorausgehen müssen. Der andere Weg ist der gewöhnliche. Als wirklich erscheinend wird Etwas dem Betrachtenden aufgenöthigt. Dieser ergreift die ihm bemerkbar werdenden Kennzeichen (notas). Er begreift diese in einer notio, nach welcher er das Erkennbare wieder erkennt.

Für den Begriff, ob er aus Möglichkeiten im bewusstseyenden Geiste oder ob er aus Wirklichkeiten concipirt (zusammengefasst) wird, wäre der zum Unterscheiden tauglichere, allgemeinere Ausdruck conceptus angemessener. Bei beiden Entstehungsarten ist die Frage: quid, oder vielmehr quale et quantum sit, die Hauptfrage. Das Wörtchen

Wohl kann ein Begriff ohne ein Erkennen möglich seyn, aber nicht umgekehrt, ein Erkennen ohne Begriff. Das Erkennen ist ein Wiedererkennen (dessen, was schon im Begriff enthalten ist).

Wie unter den Definitionen der Philosophie die wahrscheinlich älteste ist: ἐπιστήμη τοῦ ὄντος [Betrachten des Seyenden] ist sie darum die vorzüglichste, weil sie am wenigsten vorgreift und mit Vorbehalt späterer Bestimmungen am meisten zulässig ist[58]).

Was ist undeutlich. Der Begriff soll sagen: wie beschaffen das Gedachte sey?

Die Frage: ob es ausser dem Denken da sey, geht den Begriff als solchen nicht an, also auch nicht der Beweis der Existenz, quod sit. Zum Beispiel: Der Geist denkt sich, dass ein Superlativ der Vollkommenheiten möglich sey. So denkt er das Ideal Gott und beschreibt sich dessen Inhalt, so rein und weit als er kann. Dadurch ist er, als denkend, vor allem Fragen nach dem Wirklichseyn doch des Ideals gewiss, dass nichtvollkommne Dinge nicht in ihm existiren, in seiner Existenz mit enthalten seyn können. Der Gott, als Geist, kann sie wissen, wenn sie einzeln da sind. Er kann das Wesentliche von jeder Art zusammenfassen (concipere). Aber das Gewusste, der conceptus, ist auch in dem Wissendsten kein Wirklichseyn in seinem Selbst. Sogar wenn es gewollt ist, ist es nicht so gewollt, dass, was durch ihn ist, in ihm seyn solle. Der Pantheismus ist aufgehoben, wenn der Geist nur in sich denkend (theoretisch) den Begriff, Gott, bildet. Nur wenn das Wort, ohne Begriff, angewendet wird, kann man das Pan, welches soviel nichvollkommnes, nur relativ vollkommnes, enthält, absolut vollkommen, Gott, nennen. Das Allvollkommne ist im All; nicht das All, wie es ist, ist in ihm existirend.

58) Aus der schon in der Note 45. angegebenen Stelle des Aristoteles ist klar, dass er ἐπιστήμη als Mittel von dem Zweck εἰδεναι unterschied. Man steht als Philosoph (als gerne gewiss werdend) über dem Etwas, um sich dessen zum Betrachten zu bemächtigen. Aus diesem Darüberstehen, ἐπι-

Da das Seyende (τὸ ὄν) aber, nach dem Vorigen, verschiedene Seiten der Betrachtung darbietet, so fragt sich, ob die Philosophie sich auf beide [quid und quod sit] beziehe und beide in Einer Wissenschaft befasse, oder ob sie überall nur auf die Eine Seite gehe.

Man könnte nun jene so einfache Unterscheidung und ihre Gültigkeit bestreiten wollen. Allerdings; habe ich das Was oder Wesen begriffen, so habe ich ein Wirkliches begriffen[59]); und in diesem Sinne ist es wahr, dass der Begriff das Seyende nicht ausser sich hat, indem am Inhalt durch das Existiren nichts geändert wird.

Eben so kann man sagen: Die Dinge existiren in Folge einer logischen Nothwendigkeit; z. B. ist die Reihenfolge der unorganischen und dann der organischen Natur

σταϑαι, lässt Aristoteles das ειδεναι die Ansicht und Einsicht, das Wissen, entstehen. Wohl aber hätte, wer eine neue Philosophie geben will, einen den Ursprung und den Zweck des Philosophirens bestimmt aussprechenden Begriff (nicht einen, der alles zulässt) in der Einleitung wenigstens als Problem voranstellen sollen.

59) Wenn wir das quid (quale und quantum) eines Etwas denken, so denken wir etwas, was zu seinem Wirklichseyn unentbehrlich wäre. Deswegen nennt man es Wesen, wesentlich. Aber dadurch ist noch nicht ein Wirkliches begriffen. Denn dazu ist mehreres nöthig, die Existibilität, die daseiende Ursache, die Vereinzelung (dass es als individuell neben Anderem coëxistiren kann). Unrichtig ist also auch dieses, wie ein Regulativ ausgesprochene, dass der Begriff schon das Seyende enthalte. Schelling verwechselt Wesentliches und Wirkliches oder Seyendes. Man kann leicht alles zusammendenken, was zum Begriff einer Fee unentbehrlich, wesentlich ist. Dadurch denkt man sie noch nicht als wirklich seyend. Wer den Begriff des Teufels wesentlich vollständig denkt, der begreift, dass ein Dämon, der das Böse wolle, blos weil es böse ist, nie wirklich seyn kann, weil doch das Seyn an ihm noch etwas Gutes wäre.

eine nothwendige! Aber hierbei ist nur vom Inhalte die Rede, und es ist nichts weiter damit gesagt, als: Wenn Dinge existiren, so werden sie in dieser Reihenfolge existiren; aber dass sie existiren, kann ich nur aus der Erfahrung wissen. Was im rein logischen Begriff durch immanente Begriffsbewegung zu Stande kommt, ist nicht die wirkliche Welt, sondern nur dem *quid* nach!

Ist denn aber die Philosophie blos mit dem Wesen der Dinge beschäftigt? und hat sie mit der Existenz derselben nichts zu thun? und wenn, von wem sollte sie zeigen, dass es existire?

Von dem in der Erfahrung Gegebenen ist es nicht nöthig zu zeigen; und etwas Ueberflüssiges thut die Philosophie nicht. Aber es findet sich ein Gegenstand *über* aller Erfahrung, dessen Existenz zu erweisen eine besondere Aufgabe der Philosophie ist. Kommt dieser Gegenstand nun in der Erfahrung nicht vor, so muss sich der Begriff desselben rein in der Vernunft und zwar in ihr nothwendig finden[60]).

60) Ob das in der Erfahrung Gegebene wirklich existire, findet wohl der Skeptiker, noch mehr der sich in sich zurückziehende Ideist nicht überflüssig, dass es erwiesen werde. Nur der Glaube an sich selbst ist dem Ich der unverlierbare Grund, zu denken, dass das ihm im vollen Bewustseyn Aufgenöthigte nicht, wie eine Selbsttäuschung, aus ihm selbst allein entstehe. So unterscheidet er das im Traum wie wirklich Erscheinende von dem, was ihm als bleibend, zusammenhängend, wiederholbar, aufgenöthigt ist.

Dagegen ist dem Ich nicht aufgenöthigt ein Gegenstand, der *über* aller Erfahrung wäre. Viel zu leicht will diesen der Verfasser einführen, indem er blos sagt: Er findet sich! Wie? wo? Fände er sich, wenn die Vernunft nicht ein Ideal des Vollkommenseyns erst als möglich dächte, dann nach Wirklichkeit fragte, aber nur dafür und dawider Schlüsse zu machen veranlasste? Dass dieses Ideal wirklich ausser ihr sey, findet die Vernunft nicht in sich. Hat doch Schelling selbst, nach Kant, auch richtig

Um ihn aber in der Vernunft zu finden, muss der ganze Inhalt derselben entwickelt werden, und dazu ist auszugehen von dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft. In ihm muss zugleich eine Materie der Entwickelung, eine Quelle der Bewegung und des Fortschreitens zu einem andern Gegenstand sich finden.

Die Vernunft ist aber nichts Anderes als die unendliche Potenz des Erkennens. Als solche hat sie einen Inhalt, aber ohne ihr Zuthun, (sonst wäre sie nicht reine Potenz). Was in ihr ohne ihr Zuthun ist, ist ihr an- oder eingeborner[61]) Inhalt, der mit ihrem Wesen gesezt ist, vor aller wirklichen Erkenntniss, ihr a-priorischer Inhalt.

eingesehen, dass der in der Vernunft mögliche Ontologische Saz: Wenn ein Allvollkommenes ist, so muss auch seine Weise zu seyn, eine vollkommne seyn, nur bedingungsweise das Wenn voransezen muss. Auch wenn Schelling den ganzen Inhalt der Vernunft darlegen könnte, wären es doch nur Ideen von dem, was um der Vollkommenheit willen seyn könne oder werden solle. Das Ich, als Vernunft, kann und will nur über Möglichkeiten denken. Dies ist kein Vorwurf gegen die Vernunft und Schelling kann mehr in die Vernunft nicht hineinbringen. Aber das Ich ist auch Verstand und Gefühl, und ist, in diesen Anwendungen seiner Kraft, immer Eines. Das Ich bringt, durch sie zusammenwirkend, das Wahre in sich zum Bewusstseyn, ohne dass es blos absolute Vernunft ist. (Ein Hauptfehler in Schellings Grundlegung seiner neuen Philosophie ist, dass er Vernunft, Verstand, Gefühl wie abgesondert behandelt. Ihm, der sonst das Unum idemque sucht, sollte das Erste seyn, das Ineinanderwirken der Kräfte des Ich als Einheit zu erkennen.)

61) Vernunft ist nicht eine unendliche Potenz, sondern die Potenz, oder um weniger pompös zu reden, das Vermögen des Ich, auf Möglichkeiten den Maasstab der Vollkommenheit, wie weit sie wahr, gut, schön seyen, in sich anzuwenden. Das Reich der Möglichkeiten ist unbegränzt = unendlich. Die Erfinderin der Möglichkeiten überhaupt

Welches ist dieser Inhalt? Da allem Erkennen ein Seyn entspricht, so entspricht der unendlichen[62])

nennt man Einbildungskraft des Ich. Nicht diese Kraft aber ist unendlich (unbeschränkt), sondern das, was sie als Möglichkeiten ins Bewusstseyn bringen kann. Wenn aus diesen unendlich vielen Möglichkeiten das Ich diejenige betrachtet, die, nach dem Maas der Vollkommenheit gemessen, existiren können oder sollen, so thut das Ich das, weswegen man es Vernunft nennt. Einbildunng haben auch die Thiere, mehr oder weniger Möglichkeiten erwartend, sich oft nach nicht gegenwärtigen, nur eingebildeten Vorstellungen richtend. Aber dass sie, die Thiere, nach Vollkommenheiten urtheilen könnten, davon zeigen sie keine Analogie. In dieser Bedeutung ist Vernunft für die Menschheit unterscheidend, wenn sie gleich mit der Einbildungskraft (dem Vermögen, Vorstellungen von Möglichkeiten haben zu können) sehr verwandt ist. Daher kommt es, dass nur allzu oft Imaginationen, Fictionen, wie vernünftig vorangestellt werden.

Schelling noch von an- oder eingebornem Inhalt der Vernunft reden zu hören, ist auffallend. Das Ich kann betrachten im Zustand des Bewusstseyns, was es sich zum Gegenstand des Betrachtens machen kann, seine und andere Wirkungen. Durch das Betrachten oder Denken wird es veranlasst zu fragen: wo? wann? wie gross in seiner Art? woher? wozu? u. dgl. Aber weder die Fragen, noch die Antworten sind zum voraus in ihm. Es producirt sie, sobald es denken will, weil das Betrachten nur durch solche veranlasste Fragen geschehen kann. Gedanken sind nicht, ehe sie gedacht werden. Ideen noch viel weniger. Nur das Denkenkönnen ist, als das Ich selbst.

62) Wer kann wissen, dass das Vermögen des Erkennens unbegränzt ist? Kann nicht Vieles seyn, wofür wir keine Sinne, auch kein unmittelbares Erkennen haben, so wie das Ich sich in seinen geistigen Wirkungen, ohne dass es dafür einen besonderen Sinn hat, unmittelbar erkennt. — Auch ob das Seyn eine unendliche Potenz sey, oder nur für uns

Potenz des Erkennens die unendliche Potenz des Seyns. Dies ist der eingeborne Inhalt der Vernunft, aus welchem sich der Begriff des Gegenstandes zu entwickeln hat, dessen Existenz die Philosophie beweisen muss.

„In wiefern die Vernunft in der Philosophie als selbstthätig angenommen werden muss, richtet sie sich auf sich selbst und ihren unmittelbaren Inhalt. Ihre Thätigkeit ist Denken. Das Denken aber, so wie es sich auf diesen ersten Inhalt richtet, entdeckt seine unmittelbar bewegliche Natur, entdeckt alsbald ein Princip der Bewegung. Diese Bestimmung der unendlichen Potenz des Seyns ist das ens omnimode determinatum der Scholastiker, nicht irgend wie schon Existirendes, sondern die unendliche Potenz des Existirens, des Seyns.

Aber nicht blosse Fähigkeit, Bereitschaft zu Existiren, ist das unendliche Seynkönnen, die unendliche Potenz des Seyns; sondern es ist der unendliche Begriff des Seyns selbst d. h. die Potenz ist das ihrer Natur nach immer und nothwendig im Begriff Seyende, überzugehen in's Seyn. Die unendliche Potenz des Seyns ist das unmittelbar in's Seyn Uebergehende. Und so entdeckt das Denken, so wie es sich auf diesen anfänglichen Inhalt der Vernunft richtet, unmittelbar dessen bewegliche Natur, vermöge deren es nicht beim Seynkönnen stehen bleiben kann.

Dieser Uebergang aber darf nicht als ein Uebergang in wirkliches Seyn betrachtet werden. Nur in Folge lo-

unübersehbar, kann nicht behauptet werden. So sezt Schelling gar zu oft wie Axiome voraus, was nicht zu behaupten ist und baut systematische Folgerungen auf unentschiedene Prämissen. Der Vernunft sind weder Begriffe noch Ideen eingeboren. Gedanken sind nichts selbständiges, das da und dorthin versezt werden könnte. Sie entstehen durch das Betrachten der Dinge (durch Denken), je nachdem die Denkkraft stark und geübt ist und die Beschaffenheit der Dinge ein bestimmtes Wissen anregt.

gischer Nothwendigkeit muss das unendliche Seynkönnen in's Seyn übergehen; aber blos im Denken! Es ist kein realer, sondern ein blos logischer Process; denn das Seyn ist hier nicht ausserhalb des Begriffs. Das Uebergehen ist ein Anderswerden, aber nur in ein quidditatives Seyn, nicht in ein quodditatives. Es ist kein wirklicher Hergang, ein bloser Denkprocess.

Indem aber die unendliche Potenz das Prius ist vor alle dem, was dem Denker entsteht durch ihr Uebergehen in das Seyn, und da der unendlichen Potenz des Erkennens die unendliche Potenz des Seyns entspricht, so erhält das Denken durch jenen Anfang die apriorische Stellung zu allem Seyn und kann daher, ohne Erfahrung vorauszusezen, rein apriorisch zu dem Inhalt alles Seyns gelangen. Nicht, dass das Denken hiermit erkennen könnte, dass dies oder jenes wirklich existirt; aber es kann von sich aus in seinem Fortschritt von jenem apriorischen Inhalt der Vernunft zu allem Inhalte des Seyns gelangen. Nur als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, ersieht das Denken allen jenen aus dem Stoff der allgemeinen Potenz sich entwickelnden Inhalt.

In der vollständigen Ausführung enthält also die Wissenschaft, die von diesem Prius ausgeht, die apriorischen Begriffe der wirklich existirenden Dinge; sie ist die Wissenschaft der Begriffe, und wie die Geometrie es nicht mit dem Wirklichen zu thun hat, so ist sie auch unbekümmert um dasselbe!

Damit haben wir also eine ganz apriorische, in sich selbst fortgehende, in sich selbst eingeschlossene Wissenschaft, die Alles aus sich selbst vollbringt; eine reine Vernunftwissenschaft.

Kant's Kritik legte zu ihr den Grund; doch enthielt sie bei ihm zu viel Empirisches und hatte eine zu subjective Stellung. Aber ohne sie ist die Philosophie ihres Gegenstandes nicht gewiss, sie ist die ihren Gegenstand suchende Wissenschaft, und in diesem Sinne Philosophie, philosophia prima, Ontologie. Das Denken folgt in ihr der Bewegung der unendlichen Potenz des Seyns, deren ganzen Inhalt es als

unendliche Potenz des Ercheinens ebenfalls besizt. Sie ist es, die seit Kant die deutsche Philosophie beschäftigt, und es handelt sich nun zunächst darum, ob sie überhaupt die Philosophie sey oder ob nicht.

Die Grundzüge dieser Wissenschaft sind erst zu geben, um zur Entscheidung dieser Frage vorbereitet zu seyn.

„Wir sehen, das Denken, so wie es sich auf den unmittelbaren Inhalt der Vernunft richtet, so erkennt es, dass es ihn zweifelhaft macht, dass er dem Uebergange ausgesezt ist. Die Potenz, weil sie dieses ist, ist dem Uebergang in's Seyn ausgesezt; geht sie aber über, so ist sie nicht mehr die lautere Macht des Seyns, sondern dem Seyn verfallen, ein ἐξιστάμενον, das sich selbst verlor. Sie hört nicht auf zu seyn, aber sie ist nicht mehr die Macht des Seyns, sie ist entgeistet. Denn Geist heisst Macht, Potenz über das Seyn[63]). Indem sie also dem Uebergange ausgesezt ist, ist sie zweideutiger, zweifelhafter Natur. So wie sie übergegangen ist, ist sie entgeistetes, sinnloses, schrankenloses Seyn.

In der wirklichen Natur finden wir zwar nur gefasstes Seyn; aber auch allem schon von der Form in Beschlag genommenem Seyn liegt ein blindes, aus seiner Potenz geseztes, darum sinnloses Seyn zu Grunde. Also die erste Möglichkeit, die sich von der unendlichen Potenz aus ergiebt, ist die des sinnlosen, schrankenlosen Seyns. Dies Seyn ist nothwendig, wenn gleich nicht das, was wir wollen.

63) Ist denn aber nicht der Geist selbst auch ein Seyendes? Geist ist das selbstbewusstseyende Ich, das sich und Anderes regieren will und kann, ob dieses bewusstlos oder selbstbewusst ist, oder ein Wissen über sein Wissen haben kann. Wer kann denken, dass das Materielle das erste Seyende seyn müsse? Wollend- und Wissendseyn ist das Erste, wovon das Denken ausgehen kann. Dies ist die Geistigkeit, Mögliches denkend, Wirkliches erfahrend.

Vielmehr führt die Unendlichkeit der Potenz, von der wir ausgehen, über diese erste Möglichkeit hinaus. Ihre Freiheit und Unendlichkeit hat die unendliche Potenz gerade darin, dass sie nicht (die erste Möglichkeit) das unmittelbare Seynkönnen ist, sondern — ohne das Denken zur Entscheidung zu bringen — das in's Seyn Uebergehende und das in's Seyn Nichtübergehende seyn kann.

Die Urpotenz (die unendliche Potenz des Seyns) schliesst nichts aus und lässt zwei contradictorische Gegentheile zu. Das was potentiâ das Uebergehenkönnende ist, ist potentiâ zugleich das schlechterdings sich Gleiche und Identische. (Wer nur potentiâ krank ist, ist auch potentiâ gesund, und umgekehrt.) Das Seynkönnen, die Urpotenz lässt sich keinen entschiedenen Character abgewinnen; denn seiner Natur nach kann es eben sowohl das übergehende, als das sich selbst gleichbleibende seyn[64]).

Sind so diese beiden Möglichkeiten ursprünglich mit einander und unentschieden, so kommt die Unterscheidung erst herein durch das wirkliche Uebergehen der ersten; die zweite wird dadurch erst gesezt. Denn ihrer Natur nach ist sie nicht zum Seyn geneigt, vielmehr demselben entgegen. Ausgeschlossen von jener Unentschiedenheit wird die zweite Möglichkeit erst in Kraft gesezt.

Jeder Uebergang a potentia ad actum ist nur ein Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Denken wir uns also einen wollenkönnenden und einen nichtwollenkönnenden Willen zusammen. Lezterer kann (durch sich) „nicht wollen.“ Aber wenn der erstere wirklich will, so schliesst er den zweiten aus[65]). Dieser kann nicht mehr mit jenem eodem loco seyn; er wird durch jenen ausgeschlossen und damit gesezt. So wird der nichtwollende Wille ein für sich Seyendes. Die zweite Möglichkeit ist also eine solche, die erst in's Seyn

64) Hier wird immer von dem Seynkönnen so gesprochen, wie wenn es vor dem Seyenden schon ein Wirkliches, ein Seyendes wäre.

65) Ist hier nicht vielmehr nur Ein Wille, welcher zweierlei Richtungen, Selbstbestimmungen sich geben kann?

gebracht werden muss durch Ausschliessung, sie ist für sich impotent.

Wenn nun in der unendlichen Potenz das Uebergehenkönnen und das Nichtübergehenkönnen sich nicht ausschliessen, so schliessen sie auch eine dritte Möglichkeit nicht aus, die zwischen dem Seynkönnen und Nichtseynkönnen frei schwebende. Das Seynkönnen überhaupt schwebt zwischen Seyn und Nichtseyn; die erste Möglichkeit aber hat ein unmittelbares Verhältniss zum Seyn, die zweite nur ein mittelbares. Denn nur durch Ausschliessung wird sie ein Seynkönnen. Die dritte ist das vom Seyn am meisten freie, unmittelbar mit ihm gar nicht in Berührung Kommende. Die erste Möglichkeit neigt sich ihrer Natur nach zum Seyn, die zweite ist für das Seyn nicht bestimmt. Die Dritte schwebt frei zwischen beiden; sie ist das exclusum tertium. Die Dritte aber kann nicht eher zu Stande kommen, bevor nicht die beiden ersten aus der Unentschiedenheit herausgetreten sind.

So erzeugt sich aus dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft nicht eine unbestimmte Menge von Möglichkeiten, sondern eine geschlossene Allheit, eine Totalität von Potenzen, als den Organismus der objectiv gesezten Vernunft; denn das ist die unendliche Potenz des Seyns. Zwischen diesen drei Potenzen muss sich alles Seyn bewegen.

Die unendliche Potenz des Seyns ist noch instar omnium. So wie ihre Unentschiedenheit aufgehoben wird, und das Erste, aus seiner Stellung weichend, hervorbricht, verliert sie sich selbst, geräth ausser sich und wird, um in sich zurückgebracht zu werden, einem höheren als ὑποκείμενον sich unterordnen müssen.

Das unmittelbar Seynkönnende ist das Zufälligste; und erscheint darum als das Unbegründetste, das den Grund seines Seyns nicht findet in dem, was vorhergeht, sondern in dem, was folgt, indem es sich, im Verhältniss zu diesem, zum blossen ὑποκείμενον macht, zum relativ Nichtseyenden. Aber dadurch findet es seine Begründung. Für sich hat es sich verloren. Da es sich aber einem höheren unterordnet,

kann es suae potestatis wieder werden. Was als Unterlage [ὑποκείμενον] dient, von dem kann man sagen: zwar es sey Etwas, aber nicht Seyendes. Dies Erste nimmt die Bedeutung der prima materia alles Seyns an, wird aber selbst erst zu einem bestimmten Seyn, wenn es sich einem höheren Seynkönnen als Unterlage hingiebt.

Dies Höhere, dies Zweite, kann nur durch Ausschliessung als Seyendes gesezt werden, indem das erste, mit dem es in der Urmöglichkeit zugleich gesezt ist, den Raum für sich allein einnehmen will. So wird das zweite ausgeschlossen und dadurch gesezt, zum Seynkönnen erhöht. Also durch Negation, dadurch, dass es aus seiner „Gelassenheit" herausgerissen wird.

Da ihm aber die Negation unleidlich ist, ist es genöthigt, sich in seine Gelassenheit wieder herzustellen. Es hat nicht die Freiheit zu wirken und nicht zu wirken, sondern es muss wirken, um das erste zu negiren, von welchem es negirt ward. Diese zweite Negation kann aber nur darin bestehen, dass das a potentia ad actum Uebergegangene ex actu in potentiam zurückgebracht = aus seiner Entäusserung sich selbst wiedergegeben werde.

Ueber das Unmittelbar-Seynkönnen müssen wir also hinausgehen vermöge der Unendlichkeit und Freiheit der Urpotenz, welche Freiheit darin besteht, dass sie nicht an eine bestimmte Weise des Seyns gebunden, sondern frei dagegen ist. Wäre die unendliche Potenz des Seyns das Nur-Seynkönnen, so gäbe es nur Ein Seyn, nämlich das, welches sich im Uebergehen a potentiâ ad actum befindet. Aber das Nur-Seynkönnen ist nur die erste Möglichkeit. Die zweite, weil die zweite, kann nicht das Unmittelbar-Seynkönnende seyn; im Gegentheil ist sie das unmittelbar nur Nichtseynkönnen. Aber das Unmittelbar-Nichtseynkönnen kann nur das seyn, was schon über das Seyn hinaus ist, was ohne eine Spur von Negation (denn diese würde es zum Uebergehen nöthigen), das ganz und rein Seyende ist. Das rein Seyende ist also die zweite Potenz, das rein, d. h. ohne Potenz Seyende. (Potenz heisst sie nur im Gegensaz gegen das Wirklichseyende.)

Ist sie daher ohne den Grund einer Potenz, so kann sie doch mittelbar durch Negation Potenz werden. Wenn nämlich das Erste, das, so lange es sich nicht erhob, ohne zu stören, in der Urmöglichkeit verharrte, sich erhebt und statt als blosses Subject, was es in jener war, ein Emporgetragenes, ein Object, ein Selbstseyendes wird, so verdrängt es das Reinseyende aus seinem „gelassenen“ Seyn, so dass sein reflexionsloser Zustand als actus purus, in welchem es rein von sich ausging, aufgehoben wird, und es mit Nothwendigkeit in seinen frühern Zustand zurücktritt.

Als das nicht von sich a potentia ad actum übergehen Könnende kann es nicht durch einen Uebergang in sich selbst, wohl aber durch einen entgegengesezten Uebergang ad actum gebracht werden. Es verwirklicht sich nur dadurch, dass es das zum actus Uebergegangene wieder in sein Nichtseyn, ad potentiam zurückversezt. Das jenen actus purus Negirende ist ein vom Können zum Seyn Uebergegangenes, das eben so aus der Veräusserung in sein Inneres (potentia) zurückgebracht werden kann. Und so sehn wir, wie das erste, grenzenlose Seyn (das ἄπειρον der Pythagoräer, die Materie des Plato), das wir gleich anfänglich nicht wollen konnten, das sich aber als Anfang aufdrang, stufenweise in's Können zurückgebracht werde. Das Erste ist gesezt, um sogleich Gegenstand der Verneinung zu werden. Und so ist a priori eingesehen, wie an Stelle des schrankenlosen Seyns nothwendig ein beschränktes gesezt ist, wie jenes entgeistete Seyn, stufenweise in's Können zurückgebracht, ein Sichselbstbesizendes, auf der höchsten Stufe ein Sichselbstbewusstes wird.

So liegt zwischen jenen beiden Möglichkeiten oder Potenzen (man sollte sich nicht ereifern gegen den Ausdruck „höhere Potenz“; ein Seynkönnendes höherer Ordnung ist eine höhere Potenz) wieder eine wahre Unendlichkeit abgeleiteter Möglichkeiten eingeschlossen, die sich von jener Urpotenz ableiten. Dadurch dass die zweite Potenz in der ersten schrankenlosen ein Inneres und ein Aeusseres sezt, entsteht ein Concretes. Das Verwachsen der

Materie mit einer Potenz oder einem Begriff bildet das Concrete. Die zwischen jenen beiden Möglichkeiten eingeschlossenen Möglichkeiten sind Möglichkeiten der concreten Welt, die von der Urpotenz aus, hiermit a priori begriffen werden.

In dem Verhältniss nun, dass die erste ausser sich gesezte Potenz zum sich selbst besizenden Können geworden ist, ein sich selbst wiedergegebenes Können (schon jeder Körper ist ein von sich selbst enthaltenes, befriedigtes), und im weiteren Fortschritt immer mehr sein Selbst-mächtiges entsteht (am deutlichsten in der organischen Potenz) durch die ganze Reihe der Naturproducte hinauf — in dem Maase tritt auch die zweite Potenz ab, weil sie nicht um ihrer selbst willen ist. Denn sie hat ihr eignes Seyn nicht zu suchen; sie ist das ganz und rein Seyende; sie hat nur das Erste wieder zu negiren und aus seiner Selbstverlorenheit zu retten. In dem Verhältniss, da sie das ihr Entgegenstehende überwindet [?], hebt sie ihr Fürsichseyn auf, und so sehen wir uns auch über die zweite Potenz hinausgeführt.

Soll im Seyn das Bleibende erreicht werden, so muss an Stelle des durch das Zweite gänzlich überwundenen Ersten ein Drittes gesezt werden, welchem die zweite Potenz ihre Macht überlässt. Dies Dritte kann nicht reines Seynkönnen, auch nicht reines Seyn seyn; denn diese Orte [?] sind schon genommen. Es kann nur seyn, was im Seyn Potenz, und als Potenz Seyn ist, worin die contradictio zwischen Potenz und Seyn in Identität gesezt ist.

Was im Seyn Potenz ist und nicht aufhört Potenz zu seyn, und umgekehrt, was Potenz ist, die in's Seyn übergehen kann, ohne von ihrer Macht (über das Seyn) zu verlieren, was also seyn und nicht seyn kann, das ist das vollkommen Freie, das mit seinem Können thun kann, was es will, weil es in seinem Seyn nicht aufhört Potenz zu seyn, und um diese zu seyn, nicht aufhört zu wirken. Es ist *Geist*, der im Seyn nicht Gefahr läuft, und auch ohne zu wirken, nicht aufhört, Potenz zu seyn.

Weil dies Dritte in völliger Freiheit gegen das Seyn

ist und seyn soll, kann es nicht unmittelbar wirken. Würde es auf die erste Potenz unmittelbar wirken, so käme es im Seyn nicht mehr als das Freie an, als das mit dem Seyn durchaus Unbemengte, Unbefangene. Es kann sich nur verwirklichen durch das zweite, durch die vermittelnde Potenz. Diese Zweite negirt die Erste, um die Dritte zu sezen; von der durch die zweite überwundenen Ersten ist die Dritte gesezt.

Auch die Urmöglichkeit, so lange sie Potenz bleibt, ist Geist, Freiheit vom Seyn; aber die unendliche Potenz war nur materiell, nur wesentlich Geist, potentieller Geist, und konnte auch das Gegentheil seyn (denn das ist potentiell). Das Zweite muss wirken. Das Dritte ist als Freiheit allein mit dem Seyn unbemengt geblieben, der als Geist gesezte Geist, das Seyn krönend; so dass mit seinem Eintritt in's Seyn (dies ist Alles a priori einzusehen!) das vollendete Seyn da ist. Das ist da, wo die ursprünglich aus sich gesezte Potenz nun sich selbst besizendes, bewusstes Können geworden ist.

In dem sich selbstbewussten Können ist, wie wir auf die Erfahrung sehend, hinzufügen können, das Ende der Natur.

Aber dies Können, sollte es sich nicht einer neuen Bewegung hingeben, die aber nur in und mit Bewusstseyn vor sich geht, so dass über der Natur eine zweite Welt, die geistige, sich erhebt? Die Geisterwelt ist daher die zweite, die sich zur Natur hinzufügt und mit ihr in Einer apriorischen Wissenschaft begriffen ist.

Das ist der Umriss der reinen Vernunftwissenschaft; ins Detail konnte nicht eingegangen werden. Die Hauptprincipien sind kurz bezeichnet worden, weil die Grundbegriffe in einer andern Gestalt der Philosophie wiederkehren werden und dort ihre Begründung und Erläuterung erhalten.

Die allgemeine Bedeutung dieser Wissenschaft und ihr Schluss sind hier das Wichtigste. Darüber also noch eine weitere Bemerkung. [Unter Nr. III.].

10. Von Schellings (unrichtige) Grundzüge der reinen Vernunftwissenschaft, nebst Kritik und Darstellung richtigerer Grundzüge.

Von S. 220. bis 231. will der Mittheiler seiner neuen und wesentlich lezten Philosophie die Grundzüge, den Umriss der reinen (von dem Wirklichseyn der Erfahrung sich unabhängig erhaltenden) Vernunftwissenschaft angeben. Er will dadurch zeigen, dass eine neue, von ihm positiv genannte Wissenschaft, welche über die Vernunft hinaus von dem absoluten Seyn ausgehen und doch die Wissenschaft der Erfahrung (der Natur und der Geschichte) seyn solle, nothwendig sey und durch ihn endlich offenbar werde. Der Ueberblick wird heller, die Beurtheilung leichter werden, wenn wir die v. Schellingische Darstellung aus dem zuvörderst authentisch gegebenen, aber mit eigener, pseudomethodischer Kunst verschlungenen Text in kurze Säze fassen, jedem die Zeichen der Unrichtigkeit beifügen, alsdann aber den Anfang aller wissenschaftlichen Philosophie und die Grundzüge der richtigeren Philosophie überhaupt und der reinen Vernunftwissenschaft klar folgen lassen. Das Unrichtige wird am besten widerlegt durch das Gegenüberstellen des Richtigeren.

A. Von Schellings Grundzüge der reinen Vernunftwisssenschaft.

1. „Die Vernunft als selbstthätiges Denken richtet sich auf sich selbst und ihren unmittelbaren Inhalt."

[Denken ist Betrachten irgend eines Etwas = quid. Das Betrachten ist eine geistige Selbstbewegung zum Wissen, zur Gewissheit. Das nächste Etwas, welches das Ich, als Vernunft, unmittelbar betrachten kann, ist das Vernünftigseyn selbst. Aber was ist dieses?]

2. „Der erste Inhalt, worauf die Vernunft sich richtet, ist [nach Schelling] die unendliche Potenz des Seyns, das unendliche Seynkönnen, nicht blos als Fähigkeit zu existiren, sondern als das nothwendig im Begriff seyende, in's Seyn überzugehen.

[Dies ist die alles begründende Voraussezung! Aber wie könnte der Vernünftigdenkende an das Seynkönnen kommen, wenn er nicht schon in sich selbst ein Seyn, sich als ein seyendes, im Zustand der Bewusstheit stehendes, zum Bewusstseyn aufgeregtes, vorfände? Dieses einzelnen Seyns selbstbewusst, denkt er erst an Seynkönnen, an Möglichkeit des Seyns überhaupt.].

[Aber diese Möglichkeit (die Denkbarkeit eines Etwas, als eines Seyenden) ist ein Gedanke, etwas vom Denkendseyenden abhängiges, ohne ihn nicht werdendes, nicht als bestehend Wirkendes; sie ist nicht ein irgendwo (suo loco) Wirkliches, nicht eine „Potenz, in's Seyn überzugehen," nicht ein Etwas, das vor dem Seyn und Wirklichseyn wäre.]

[Noch weniger kann dem Ich, als Vernunft, eine Potenz des Seyns bekannt seyn, die unendlich wäre. Es lernt schon, indem es im Zustand des Bewusstseyns ist, sein eigenes, einzelnes Seyn erkennen. Darauf gründet sich ihm alles weitere. Aus diesem Seyn entsteht das Denken, die Frage: Dieses Seyn ist; es war also möglich? Dieses Möglichseyn ist in dem Seyn selbst, nicht Etwas vor oder ausser ihm. Das Seyende ist ein Etwas von eigener Beschaffenheit (Qualität), welche in einer gewissen Kraftanstrengung (Intensivität, Quantität) besteht und fortdauert. Daraus entsteht im reinen (die Erfahrung wohl benuzenden, aber von ihrer Wirklichkeit nicht abhängigen) Denken die Frage: Was alles kann ich als möglich denken? Welche Beschaffenheiten kann ich als ohne innern Widerstreit vereinbar denken? Bei welchen solcher denkbaren Etwas zeigt sich mir auch ein Grund, dass ich sie als wirklich möglich, existibel, denke? Bei welchen endlich ein Grund, sie im Zusammenseyn mit Anderem, als coëxistibel zu denken? Denn das Wort: Möglichkeit, schliesst so verschiedene Beziehungen in sich, dass es irre führt, wenn der Genaudenkende nicht das blos denkbare, das im Seyn denkbare und das, was im grossen Zusammenseyn als mitseyend denkbar ist, unterscheidet. Die höchste Möglichkeit ist alsdann das als nichtseyend Nicht-denkbare, welches also, wenn

es gedacht wird oder gedacht werden muss, nur als nothwendigseyend (in seinem Seyn anfanglos) zu denken ist.

[Dem für die Vernunftwissenschaft vernünftig Denkenden ist es im Betrachten der Möglichkeiten nicht blos darum zu thun, sich davon ein Bild (ein geistig anschaubares Etwas) vorzuhalten, d. i. einzubilden. Vielmehr, weil das Ich hier als Vernunft denkt, so fragt es nach andern Möglichkeiten, nicht blos um vielerlei Seyendes zu denken, sondern um zu betrachten, was so möglich sey (seyn könne), dass es, in seinem Begriff erfasst, einer Idee von Vollkommenheit (im Erkennen oder Wollen oder Erscheinen, d. i. der Idee wahr oder recht und gut, oder schön) in irgend einem Grade entspreche. Irgend ein Seyendes ist nur dadurch, dass es als ein in irgend einem Grade vollkommenes Etwas erkennbar ist.]

[Das Denken, als Betrachten eines Etwas, um seiner wesentlichen und hinzukommenden Beschaffenheit gewiss zu seyn, fängt demnach an, nicht von einer vermeintlichen Potenz in's Seyn überzugehen, sondern vom Gewissesten, von sich als seyend. Es ist also zum voraus höchst unrichtig, es wie ein blos negatives in Verruf zu bringen. Vielmehr ist es sehr affirmativ, indem es auf das Seyn des Denkendseyenden als ein dauerhaft Bestehendes vertraut (= daran glaubt, weil sonst gar nichts zu glauben wäre). Das Denken geht noch weniger von einer „unendlichen" Potenz aus, da es nicht behaupten und nicht verneinen kann, ob die seyenden Etwas und die Möglichkeiten, die nach dem von ihnen möglichen Begriff in's Seyn übergehen könnten, zählbar oder unzählig seyen.]

[Das vernünftige Denken ist schon das speciellere. Von seinem Selbstseyn und Selbsterkennen als Vernunft, d. i. als Denken über Vollkommenes, ausgehend, beschäftigt es sich nicht blos mit der Qualität und Quantität der möglichen Etwas, sondern vergleicht deren mögliche Begriffe mit den Ideen von Vollkommenheit (Intensivität). Sie sezt aber nicht voraus eine in's Seyn übergehende Potenz (die vielmehr vor dem Seyn nirgends ist), noch eine Unendlichkeit dieser Potenz; da vielmehr viele Etwas, an deren Möglichseyn man denken kann, nach einer Vernunftidee betrachtet, dieser so

gar nicht ensprechen, dass das Vernünftigdenken, welches mehr als blosses Denken ist, damit nicht weiter beschäftigt seyn kann, also die Vernunftwissenschaft sie als blosse Einbildungen (Imaginationen, Fictionen) ausschliesst.]

[Nicht nur aber die Voraussezung, dass die Vernunftwissenschaft oder die in sich sich zurückziehende Vernunft alsdann von einer unendlichen Potenz, in's Seyn überzugehen, also von der Unendlichkeit der Möglichkeiten ausgehen und die Wissenschaft anfangen müsse, ist grundlos und unrichtig. Auch weiter fort trägt von Schelling, nachdem er eine Urpotenz blos voraussezt, in die Vernunftwissenschaft drei Potenzen hinein, die aber, insofern sie aus einander sich entwickeln sollen, fingirt sind.]

3. „Die erste Möglichkeit oder „Potenz", die sich von der unendlichen Potenz aus ergiebt, ist ein blindes, aus seiner Potenz gesezles, darum sinnloses Seyn, die Möglichkeit des sinnlosen, schrankenlosen Seyns."

[Ich wiederhole das Wörtliche, weil ich nicht finde, wie und warum aus der (ohne Grund vorausgesezten) „Urpotenz", als „der unendlichen Potenz des Seyns" ein blindes, sinnloses, schrankenloses Seyn sich ergeben soll. Wenn eine Urpotenz zu denken wäre, aus welcher Sinnloses (bewusstlose Materie?) sich als „erste Möglichkeit" ergäbe, warum sollten nicht die zwei andern Möglichkeiten und Potenzen zugleich dorther sich ergeben? nämlich die zweite, welcher Schelling keinen Namen giebt und die dritte, welche ihm Geist heisst? Höchst sonderbar ist das ihm beliebige Hervorbringen der zweiten aus der ersten, „der blinden", alsdann der dritten (der Möglichkeit des Geistes) aus der zweiten, die doch wohl, wenn sie beschrieben wäre, nichts anderes, als das Organisirte, Animalische seyn könnte. Schelling macht viele Worte darüber. Wer diese in der Vorlesung hörte, konnte er sie fassen und prüfen? Deswegen muss sie in ihrer sonst unglaublichen Mittheilung festgehalten werden. Ich lese sie wiederholt. Wem ist's gegeben, sie zu verstehen, sie denkbar zu finden?]

4. „Die Urpotenz kann seyn sowohl in's Seyn übergehend, als in's Seyn nicht übergehend. Denken wir einen

wollenkönnenden Willen und einen [das Uebergehen] nicht wollenkönnenden Willen zusammen. Will jener, dieser aber nicht, so wird dieser durch jenen ausgeschlossen. Damit ist dieser gesezt [?]. Der nichtwollende Wille ist nunmehr ein für sich Seyendes, die zweite Möglichkeit."

[Man kann nur staunen über all diesen willkührlichen Behauptungsdrang. In die Urpotenz, das soll seyn — in das „Seynkönnen", welches nothwendig im „Begriff ist, in's Seyn überzugehen", wird jezt hineingebracht ein Wollen, und zwar ein Wollen, das auch Nichtwollen, ein Wollen, das in's Seyn überzugehen oder nicht überzugehen wollen kann. Auf jeden Fall wäre dieser Wille nur Ein und dasselbe Vermögen. Hat dieses Wollen in's Seyn überzugehen gewollt, so hat es sich selbst bestimmt und ist im Seyn. Alsdann ist nicht noch ein Wollen, nicht überzugehen, übrig. Denn das Ja oder Nein kam doch nur aus Einem Willen, dem beides möglich war. Hat er das Eine gewählt und vollbracht, so bleibt nicht noch ein Wollen, das auch Nichtwollen kann, folglich als nichtwollend in's Seyn nicht übergeht. Dieses Nichtwollende aber soll dann durch das Wollen, welches in's Seyn wollend übergeht, aus der Urpotenz ausgeschlossen [verdrängt?] werden. Eben dadurch aber soll es gesezt und zum Seynkönnen erhöht seyn! Auch soll es wirklich die zweite Möglichkeit oder Potenz werden, ungeachtet nicht zwei Wollen waren, sondern nur Eines ist, welches wählen konnte, in's Seyn überzugehen oder nicht überzugehen, alsdann aber, wenn es gewählt hat, kein zweites neben sich hat, welches auch anders wählen könnte und deswegen ausgeschlossen und sich selbst überlassen würde, um eine zweite Potenz zu werden.].

[So langweilig es ist, diese Inconsequenzen, dass der Eine Wille wie ein doppelter behandelt wird, zu verfolgen und zu entdecken; dennoch muss es geschehen, weil der Missbrauch, welchen Schelling von seiner Dialektik macht, nachgewiesen und das blinde Vertrauen der Denkträgen beschämt werden muss.].

[Dem ausgesprochenen Nichtwollen, welches ausgestossen wäre, weil es in's Seyn überzugehen nicht wollte, soll

nun die Negation unleidlich [?] seyn. Es soll also das Erste, von welchem es negirt ward, „wieder negiren, das heisst: das a potentia ad actum übergegangene (erste wollende) ex actu ad potentiam zurückbringen?“]

[Das in's Seyn übergegangene Erste blinde soll demnach wieder in die blosse Möglichkeit (potentia) zurückgebracht werden; dadurch aber soll das Nichtwollende (die zweite Potenz) aus der „Entäusserung“ sich selber wiedergegeben seyn. — Welch ein romanhaftes Spielwerk, Potenzen sich zu schaffen, wie man Lust hat, und sie auf- und abtreten zu lassen, wie es dem dramatischen Erfinder einer neuen Philosophie beliebt. Wer ruft nicht: Verba sunt, praetereaque nihil! Das kecke dialektische Fortbehaupten — rechnet es denn so zuverlässig darauf, dass Jedermann die Resultate hinnehme, weil sich keiner die Mühe machen mag, die Prämissen und die verkehrte Schlussart genauer zu entwickeln?]

Endlich soll dann

5. Der Geist, als die dritte Potenz, hervortreten. „Soll im Seyn das Bleibende erreicht werden [wer verlangt dies?], so muss an die Stelle des durch das Zweite gänzlich [wie denn?] überwundenen Ersten ein Drittes gesezt werden [von wem?] welchem die zweite Potenz ihre Macht überlässt.“ [Wie könnte sie dies? Blos weil der Schöpfer seine selbsterschaffenen Potenzen wie dramatische Personen behandelt, die einander ausstossen, zurückdrängen, oder auch ihre Macht selbst anderswohin überlassen können, weil sie nichts sind, ihm aber es so beliebt.] Er fingirt weiter: „Das Dritte kann nur seyn eine Potenz, worin die Contradiction zwischen Potenz [Möglichkeit] und Seyn [Wirklichkeit] in Identität gesezt ist.“ [Wodurch?] „Dieses ist das vollkommen Freie, das mit seinem Können thun kann, was es will, weil es in seinem Seyn nicht aufhört, Potenz zu seyn und um diese zu seyn, nicht aufhört zu wirken. *Es ist Geist*, der im Seyn nicht Gefahr läuft und auch ohne zu wirken nicht aufhört, Potenz zu seyn.“

[So Schelling wörtlich[66]). Und die Nachsprecher rufen: *Es ist Geist!* Er, Er hat uns den Geist als die dritte Potenz gezeigt, gegeben. Nun haben wir, in der Philosophie, den Geist, seine Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich. — Aber wie? durch welche leere Redensarten man ihn habe, fragen die Denkträgen gar nicht, weil ihnen das Angewohnte, Bequeme: Er hat's gesprochen! Es ist Geist! genug ist. Die durch das gedehnte, verworrene, willkührliche Gerede Ermüdeten aber freuen sich, wieder von solchem Hören ausruhen zu können und bescheiden sich, diese Vernunftwissenschaft — auf sich beruhen zu lassen.]

Dies kann aber Ich nicht, nicht nur weil so die Vernunftwissenschaft zum Eckel und jeder Einbildungskraft zum veränderlichsten Kinderspiel werden müsste, sondern vornehmlich, weil diese verkehrte Methode, wie wir im späterfolgenden, sogenannten Positiven sehen, auch auf die Religionswissenschaft und Offenbarungsphilosophie übertragen werden soll und dort das Glaubwürdigste unglaublich, die Religiösesten irreligiös (von aller Erhebung des menschlichen Wollens zum Ideal eines göttlichen Rechtwollens leer) machen würde. Jenem Positiven oder vielmehr Putativen und Speculativ-Unpraktischen aber soll hier schon, in einer blos mit eingebildeten Potenzen ausgestatteten sogenannten Vernunftwissenschaft vorgearbeitet werden. Denn warum sonst wäre der Naturphilosoph so bemüht, drei Potenzen in die Vernunftwissenschaft einzufügen, da doch nach dem Uebergehen in's Seyn und nach

66) Ich bitte ausdrücklich Die, welche prüfend urtheilen wollen, wenn sie diese Kritik und das entgegengestellte Richtigere gelesen haben, noch einmal die Mühe sich zu nehmen und die lange, verwickelte Exposition von Schelling S. 220—231. noch einmal zu erwägen, alsdann aber bei sich zu entscheiden: Ob ich nicht das Wesentliche der behaupteten Grundzüge dargestellt, ob Schelling darin über irgend einen Hauptpunct einen Beweis gegeben habe, ja ob er nicht sogar, was er behaupten wollte, besonders was die zweite vermeintliche Potenz betrifft, nur verhüllt und nicht einmal dem Wort nach verständlich behaupte.

dem Wirklichseyn bekanntlich nur der Verstand (nicht die Ideologie) zu fragen hätte. Vorbereitet sollten wohl die Hörer werden, um nachher dort, wo die neugenannte Philosophie beginnt, um so williger Alles an drei in die sonderbarste Beziehungen und Beschäftigungen nach willkührlicher Speculation verwickelten Potenzen, die auch Personen wären, angeknüpft zu hören.

Blosse Polemik ist allzu unerfreulich. Ich stelle deswegen und auch weil dadurch vieles einzelne Widerlegen in dem Weiterfolgenden erspart werden kann, gegenüber

B. Grundzüge der richtigeren Einleitung in die Philosophie und besonders in die Vernunftwissenschaft, als Vorbereitung der Philosophie über Religion und Gottesoffenbarung.

1. Der Menschengeist muss, weil Denken und Wollen seine innerste Naturkraft, das Wesentliche in seinem Daseyn ist, denken, d. h. Dinge betrachten. Indem nun diese seine Naturkraft thätig ist, sobald sie dazu angeregt wird, so wird sie durch die Uebung gewandter und mit dem, was sie vermag bekannter, also auch geneigter und williger, eben so thätig zu seyn und sogar zu bedenken, wie sie darin thätiger, nämlich denkthätiger, seyn könne. So wird demnach Denken und Wollen bald zugleich erregt.

2. Zur Anwendung jener Kraft wird der Menschengeist in seinem jezigen Daseyn zuerst aufgeregt durch ein unermessliches Vielerlei, das ihm wie aufgenöthigt erscheint und das der Neuplatoniker und Mystiker (viel zu vornehm) wie das Nichtseyende[67]) beseitigt haben möchte.

3. Der Denkthätige betrachtet vielmehr des Einzelnen Beschaffenheit (Quale und Quantum), frägt auch nach dem

67) Schelling hat in einer der Vorlesungen richtig darauf hingewiesen, dass Plato selbst das für uns Wirkliche, nur relativ Vollkommene, nur vergleichungsweise und nicht im strengen Sinn nichtseyend genannt habe.

Woher? Wodurch? Wozu? Mit welcher Dauer? In welchem Verhältniss zu Anderem? Er frägt so als Verstand, weil das Denken, als Verstehen, in dem Vermögen, nach diesen Momenten (Kategorieen, Prädicamenten) die Dinge betrachten zu können, besteht.

4. So weit ist der Menschengeist – und dessen Selbsterziehungsart liegt allein uns thatsächlich und geschichtlich vor — vorerst nur im Betrachten des wie aufgenöthigt Erscheinenden. Er nimmt erst nur — Stoff für eine Phänomenologie, wo das gewisse Erkennen: So erscheint es mir! von dem Urtheil: So ist es auch an sich! sorgfältig zu unterscheiden ist. Wenn aber gleich das Suchen des Urtheils: wie das Aufgenöthigte an sich beschaffen seyn möge! ein von der Erscheinung sehr verschiedenes anzunehmen haben mag, so ist es doch nie richtig, wenn angenommen würde eine (speculative) Erklärungsweise, wodurch die Erscheinung geläugnet würde. Die Perception und die Apperception ist nicht unrichtig, wenn sie nur vom Urtheil, wie das Ding an sich sey, unterschieden wird. Das Urtheil, worin die Ursache des Phänomenon bestehe, muss das Phänomenon begreiflich machen (erklären), ohne es zu verneinen. (Die Sonne läuft uns! Dies Bewusstseyn ist richtig, wenn gleich das Noumenon ist: Nicht die Sonne läuft!)

5. Immer mehr aufgeregt zum Betrachten und dadurch zum Bewusstseyn (zum Wissendgemacht- und Eingedenkseyn des Betrachteten) beginnt der Menschengeist, dunkler, heller, das Betrachten selbst, und nach der Frage: Wodurch? bald auch den Betrachtenden selbst, aber nur nach dessen aus den Wirkungen ersichtlichen Beschaffenheiten, zu betrachten.

6. Dadurch wird er allmählig bewusst (= erfüllt mit der Folge des Betrachtens, dem Wissen oder Gewissseyn) dass in ihm, dem Betrachtenden, ist Kraft zu fühlen und zu begehren, — zu denken (nach mancherlei Beziehungen) und zu wollen (nach Einsichten, die er selbst sich erst zum Motiv macht, sich zu bestimmen) — zu empfinden (die Rückwirkung der Einsichten und Entschlüsse auf sein ganzes Daseyn) und zu wirken (innerlich und soviel möglich auch auswärts sich zur Ursache zu machen).

7. Mit Verwunderung aber wird er auch bewusst, dass alle diese Kräfte (dieses vielfache Können) nur sein, des Betrachtenden, Seyn sind, dass Er selbst, nicht etwas anderes, das sie nur besässe, sondern Er selbst, in ihnen und durch sie ein Seyender ist, dass er als Ein und dasselbe Kraftwesen sie mit und in einander wirkend macht, dass er alles Viele in sich zu einem Vereinten, von ihm gewussten und nach Wissen und Wollen weiter Behandelten zusammenfasst, also als wissendwollende Krafteinheit dem Vielfachen, das auf ihn zudringt, gegenüber steht.

8. Dadurch erkennt er sich, dunkler, klarer, nicht nur als ein Selbst (gleich jeder bestehenden Monas, auch der bewusstlosen), nicht nur als bewusst eines Selbstseyns (wie das Thier), sondern als ein Ich-Selbst, das ist, nicht blos als ein des gesonderten Daseyns (der monadischen Selbstheit = Ipseität, und des animalischen Sichselbstseyns passiv) bewusstes, sondern als ein Thätigseyendes, welches all jener Kraftäusserungen mächtig und sie regierend, das Viele in sein wissend und wollendes Einesseyn zusammenbringt, beschaut, bearbeitet und so in dieser unzertheilbaren Einfachheit nicht wie zusammengesezt und also auch nicht zersezbar besteht.

9. Dieses Ich-Selbst ist und bleibt nun sich (sibi) ein unerschöpflicher Gegenstand des Betrachtens, um sich in seinem Wirklichseyn und in den Beziehungen auf anderes Wirkliche oder Mögliche zu verstehen und jedes Verstandene zu beurtheilen, d. h. in seine Ordnung (Classe unter den denkbaren Dingen) zu stellen. Das Ich, als verstehend, oder als Verstand bezieht sein Thätigseyn auf Wirkliches oder um des Wirklichseyns willen Gedachtes. Das Wort Verstehen scheint darauf zu deuten, dass der Bewusstseyende gleichsam sich erstehe (sibi sistat, sich Vorstellung mache) Vorstellungen als das Material zu Begriffen.

10. Die Meisten halten sich immerfort an dieses Verstehen und Beurtheilen des Wirklichen in und ausser sich, nur um Regeln bemüht, es sicher zu benuzen.

11. Sie können aber auch denkend und wollend das als wirklich Verstandene in andere Beziehungen und Verhältnisse

stellen, sie anders gestaltet betrachten und aus solchen Bildern der Denkkraft, welche alsdann **Einbildungskraft** genannt wird, aber immer nur ein aus dem Verwandeln der Wirklichkeiten in Möglichkeiten schöpfendes Denken ist, unübersehliche Vortheile oder Geistesbeschäftigung gewinnen.

12. Aber wie oft mangelt die Gewissheit, das Wissen, oder auch nur das annähernde Erscheinen von Gewissheit, die Wahrscheinlichkeit nach all ihren Abstufungen.

13. Gewissheit wünschen, bedürfen alle. Deswegen machen es sich manche um der nuzbaren Anwendungen willen, einige mehr wegen der Einsicht als Kraftübung und wegen des aus Thätigkeit der Denkkraft entstehenden innigsten Wohlbefindens zur Aufgabe, über das Denken selbst so zu denken, dass dadurch eine Gewissheit im Wissen, d. i. das, was man Wissenschaft nennt, für alle verständlich entstehe.

14. So entsteht das „Gesund- und heilsam Denkenwollen", das Philosophiren (*σοον σοως φιειν*) und die daraus zu sammelnden Denkganze, die mehr oder weniger umfassenden und geordneten Systeme (Zusammenstellungen) dessen, was die Gesunddenkensliebe zur Einsicht gebracht hat. Dies sind die Philosophieen, welche nach ihrem Entstehungszweck sich vornehmlich vor der Selbstsucht hüten sollten, durch Unverständlichkeit und Geheimnisskrämerei sich über die, für welche sie ihre Kraft heilbringend machen sollten, sich erheben zu wollen.

15. Das Gemeinschaftlichste, was man um der Gewissheit im Denken willen entdeckte, war Logik und Metaphysik,

16. Durch die Logik (der Name lehrt, dass Denken und Denkbares-sprechen hier zusammengehöre!) zeigten sich die Denkenden, wie das Wissbare aus Vorstellungen, Begriffen und Ideen durch Urtheile und Schlüsse auf das einfachste, bestimmteste zu fassen sey, um als gewiss oder nach den Stufen der Wahrscheinlichkeit anerkannt ausgesprochen und in den Kenntnissvorrath aufgenommen zu werden.

17. Der Metaphysiker geht mit und nach (*μετα*) der gesammten Physis. Der werdenden sowohl geistigen als körperlichen Wirklichkeit, welche Natur (natum und nasciturum)

zu nennen ist, geht er denkend zur Seite und hinten nach, um durch sein Betrachten die Prädicate zu sammeln, welche der Denkende den Hauptclassen alles des Wirklichen beizulegen einsehe. Deswegen wird zusammengeordnet, was von allem Etwas, es sey Gedankending oder bestehende Wirklichkeit als von τὸ ὂν und μὴ ὂν, ontologisch zu prädiciren, entdeckt ist.

18. Eben so bildete und bildet man als ein wissbares oder wahrscheinliches Ganzes das, was von dem Menschen, als Leib (belebten, sich selbst erhaltenden Körper als organischem Geisteswerkzeug) und als Geist anthropologisch, (also somatologisch, psychologisch, pneumatologisch) ferner was von der Weltallsordnung (kosmologisch) als wesentliche Beschaffenheit zu prädiciren ist.

19. I. G. Fichte's wichtigstes Verdienst ist, darauf gedacht zu haben, wie das Wissen über das Wissen als besondere Wissens- oder Wissenschaftslehre darzustellen sey, indem er darauf, nach Kant, aufmerksam machte, wie das gesammte menschliche Ich im Zusammenfassen aller seiner Vermögen ein in einander wirkendes Eines ist, ein nach Einsicht sich selbstgültig bestimmendes Eines, ein eigentliches Ich. Dieses (vom Egoismus sehr verschiedene) Ichseyn besteht darin, dass eben das Ich, die sana mens, sich zuvörderst in seinen Betrachtungen seiner selbst und der Begriffe und Ideen, welche es sich bilden und zueignen kann, absolut, d. i. von allen sonstigen Voraussezungen frei, sezt oder constituirt, und in dieser Zurückgezogenheit auf sich selbst für alle ihm denkbaren Möglichkeiten und Verhältnisse die angemessenen Grundsäze (leitende Principien) zur Einsicht bringen kann.

20. Vorbereitungen hierzu waren alle die Selbsterforschungen, welche die Denker von jeher über die Mittel und Methode, das Wahre sich gewiss zu machen (= de invenienda veritate) durchgedacht und überliefert haben, so dass diese Bestrebungen vornehmlich aus Baco, Cartesius, Spinosa, Locke, Leibniz, Kant, als kritische Nachweisungen über das, was das „menschliche“ Ich nach seinen

wesentlichen Kräften vermöge, zu einer allgemeinen Gewissheitslehre zu sammeln wären.

21. Hingetrieben wird der Denkgeübte zu solchem Erforschen der Grundbegriffe und Grundsäze durch das Betrachten des Wirklichseyenden, des innerlich und äusserlich zum Betrachten aufgenöthigten. Aus dem Seyenden (aber nicht blinden, sinnlosen; da vielmehr alles, was als seyend erscheint, durch das Betrachten belebt und begeistert wird) erhebt sich das betrachtende Ich zum Denken des Seynkönnenden (des Möglichen, dem Nurdenkbaren, dem Existiblen und Coëxistiblen), ferner zum Denken des Andersseynkönnenden, welches entweder vergleichungsweise oder möglichst hoch und höchst vollkommen ist.

22. Zu Ideen von Vollkommenheit für das Erkennen, Wollen, Wirken sich erhebend ist das Ich auszeichnungsweise Vernunft zu nennen. Was das Denken wesentlicher Vollkommenheit aller Art der Einsicht vorhält, ist Idee zu nennen, weil das Ich dasselbe nicht im Wirklichseyn, sondern nur im Denkbarseyn, doch aber sehr zuverlässig und lebendig sich vorhält und wie anschaubar betrachtet.

23. Von dem Verstehen oder dem Ich, als Verstand, welcher sich auf anderswoher Vorgehaltenes (objectivirtes) bezieht, unterscheidet sich die aus sich selbst Möglichkeitsbegriffe und Vollkommenheitsideen nehmende Denkkraft. Das Vernehmen, wovon das Wort Vernunft (wie Zunft von Zähmen?) abstammt, scheint auf ein Aussich und für sich nehmen = auf das Sichselbstgeben der Gegenstände zu deuten, welche für die Vernunft nur in Begriffen des Möglichen und in Ideen, wie etwas um des Vollkommenseyns willen seyn könne oder solle, bestehen.

24. Dieses Comparative und Superlative der Ideen aber geht aus vom Positiven oder Wirklichseyenden. Denn das Wirkliche ist selbst immer eine Kraft, also eine Vollkommenheit. Nicht das, was mangelt, das Nichtvollkommene, ist Grund von dem Seyn des einzelnen, auch unscheinbarsten Seyenden; Grund irgend eines Seyns in dem Seyenden kann allein seyn das, wenn auch noch wenig, nicht intensiv Vollkommne, welches in ihm, oder, richtiger gesagt, es selbst ist.

(Das Sandkorn ist ein als Sandkorn vollkommenes.) Nur das Nichtseyn ist das volle Gegentheil von Vollkommenheit und ist eben deswegen gar nicht, nur ein Aufheben alles Seyns, aller Art von Vollkommenheit.

25. Das an den Wirklichkeiten im Denken geübte, aber auch der Unstätigkeit, Veränderlichkeit und umfasslichen Vielheit derselben bewusst gewordene Ichselbst sucht Wissen oder Gewissheit, erblickt aber kein gewisseres Gewissseyn, als sein eigenes Wirklichseyn. Dieses ist ihm sein Ein und Alles. Wenn es sich in sich selbst betrachtend zurückzieht, so ist es im einfachsten Zustand des Bewusstseyns, in der Aufmerksamkeit oder der Richtung aller seiner Vermögen allein auf sich selbst und auf das, was es in sich selbst zu erkennen schon durch das Betrachten des positiven Wirklichseyns veranlasst worden ist.

26. Hier beginnt dann das Ich sich selbst seine Wissens-Wissenschaft zu bilden, d. i. in Gedanken und Worte zu fassen, was ihm in sich als wissendem Ich gewiss wird. Die erste Frage, wenn wir über das Wissenkönnen gewisswissend werden wollen, muss diese seyn: Ist mir etwas gewiss? und was ist mir denn unmittelbar gewiss? Die allgemeine Antwort ist: Indem ich denke: A ist A = Ich ist Ich, so bin ich, auch ohne einen besondern Sinn dafür oder sonst ein Mittel nöthig zu haben, also „unmittelbar" gewiss: Ich bin als Ich! denn ich bin das, welches Ich als identisch mit dem Ich, mit sich selbst, denkt. Ich bin mir! Ich mache mich zum Betrachtenden (Subject) und zum Betrachteten (Object). Ich bin mich selbst sezend als Ich.

27. Dieses Denken selbst ist ein Seyn. Aber man darf nicht, übereilt, sagen: Denken ist überhaupt Seyn! wie wenn das Denken und alles Seyn einerlei (identisch) und also der Anfang zu einer allumfassenden Identitätsphilosophie, zum Wissen, dass Geist und Natur, oder sogar Ich und Nichtich einerlei sey, gefunden wäre. Nur „dieses" Denken ist ein Seyn, d. i. eine bestimmte Art des Seyns, ein hoc esse. Andere Arten des Seyns werden dadurch nicht gesezt, aber auch nicht verneint. Es ist genug, dass Ein in seiner Art Seyendes seines Seyns gewiss ist. Dadurch hat es den Be-

griff von Seyn, die Einsicht, was wesentlich geschehe, wenn etwas als Seyend sich erscheint, in sich erzeugt.

28. So geht die Wissens-Wissenschaft von dem aus, was das Positivste ist, von dem Seyn des seyenden Ich, von diesem Selbstbewusstseyn. Wie kann man von einem Ueberseyenden das Philosophiren anfangen, da man nur durch den eigenen Zustand des Selbstbewusstseyn den Begriff vom Seyenden und vom Wissenden haben kann? Und ohne diesen Begriff ist doch nichts über das Seyn hinaus seyende auch nur als Gedankending zu denken.

29. Zugleich hat das Ich nun den Maasstab der Gewissheit. Dass es Ich sey, ist ihm über alles hinaus gewiss. Je mehr irgend ein Wissen diesem Selbstbewusstseyn des Ich gleich ist, desto mehr ist es gewiss. Das gemeine Sprüchwort sagt: Dies ist so; es ist mir so gewiss als ich selbst bin.

30. Aber wie entdecken wir, ob anderes, denkbare oder erscheinende, gewiss (unfehlbar gewusst, uns so nachgewiesen) sey? Alles Andere, das als wirklich erscheint und auch das meiste Denkbare ist so manchfaltig verwickelt (complicirt), dass es dem in sich einfachen: Ich bin Ich! allzu unähnlich scheint. Nur weil das „Ich bin Ich" eine so einfache Einheit und Identität des Seyns ist und mit all seinem Vermögen, ungeachtet der unterscheidbarsten Richtungen, doch als einfaches Unum idemque wirkt, ist es sich selbst so gewiss. Es lernt also in sich selbst, dass das Einfachseyn das Mittel ist, gewiss wissbar zu werden.

31. Das entscheidendste Beispiel giebt die Mathematik. Sie ist das gewisseste Wissen, weil sie nur das Einfachste betrachtet, Linien und was mittels der Begränzung durch Linien entsteht, Linien ohne alle Breite, ohne alles Doppelte, nur als identisch Eines gedacht, nur in Gedanken möglich, welche aber eben deswegen von allem Wirklichseyn unabhängig sind. Dies Beispiel lehrt viel für die Methode, Wahres zu entdecken. Könnten wir andere Objecte eben so einfach machen, wie die mathematischen Gedankenbilder oder Denkanschauungen, und könnten wir sie nur als Möglichkeiten betrachten, bei denen nach dem Wirklichseyn nicht

zu fragen ist, wie gewiss würden uns die Denkobjecte. Der einfache Gegenstand ist dem einfachen Begriff gleich, der ihn ganz umfasst. Eben dies gilt von den Zahlen als Begriffen.

32. Wie sehr die Vereinfachung das Mittel zur Gewissheit (zum vollkommnen Erkennen) ist, zeigt uns auch die Logik und ihr Gegentheil, die Rhetorik, insofern diese nur eine Beredungskunst seyn will. Wenn das betrachtende Ich zwei Begriffe gegen einander halten und ihr Gleichseyn oder Ungleichseyn klar sehen will, so muss es jeden (Subject und Prädicat) so viel möglich auf das Einfachste zurückbringen. Alsdann hängt nichts Fremdes, Störendes daran und der Saz wird, wie er ist, umfasst.

33. Dagegen war die alterthümliche Redekunst, weil sie nur das Augenblickliche im Beistimmen der Stimmberechtigten, der Richter u. s. w. zum Zweck hatte, ein Mittel das Wahre zu umhüllen, das Scheinbare einleuchtend hervorzuheben. Der *Πειθώ* (1. Korinth. 2, 4.) war es nicht um das Wahre, sondern nur um das Durchsezen des Angerathenen (per-suadere) zu thun. Eben so gebrauchte die Populärphilosophie, vor den Kantischen Kritiken der Geistesvermögen, allerlei rednerische und poetische Einkleidungen, weil einfach dargestellt das Grundlose mancher Voraussezungen und gewagter Denkversuche den Verfassern und Lesern nicht leicht verborgen geblieben wäre. Und, leider, verbindet jezt nur allzu oft die ohnehin durch ihre labyrinthischen Umgänge sich und Andere leicht irreführende speculative Dialektik sich auch noch mit jener rhetorisch poetischen Kunst, Vorstellungen und Begriffe nicht möglichst einfach dem Urtheil des verstehenden Ich vorzuhalten, vielmehr nur statt der Beweisgründe durch vermeintliche Analogieen und Metaphern (Verähnlichungen), durch Halbbegriffe (Abstractionen), Personificationen und andere Versinnlichungen ein Zunicken zu gewinnen. Beides ist nur eine Kunst, das Wasser so trübe zu machen, dass das beste Auge bis auf den Grund zu sehen aufgiebt.

34. Neben der Einfachheit, als Mittel zum Wahr-nehmen und als Kennzeichen des Wahren, zeigt die in der Mathematik anwendbare Methode, dass das Wegsehen von der Wirklichkeit, das Betrachten des von dem Wirklichseyn

abgesonderten, rein denkbaren **Möglichen**, das Gewisswerden sehr erleichtert. Das Wirkliche ist mit vielem andern zusammen (coëxistirend). Selbst die Ueberzeugung, dass das Vorgestellte einem bestimmten Wirklichseyn gleich sey, sezt manche verwickelte Vorfragen voraus. Wer sich vier Linien, die einander abschneiden sollen, vorstellt, der hat das Schema (die wesentliche Beschaffenheit, das Habituelle) aller möglichen Quadrate, so verschieden gestaltet sie in der einzelnen, bestimmten Wirklichkeit erscheinen können. Ungestört von all solcher Manchfaltigkeit macht er sich gewiss, was bei ihnen allen wahr (vollkommen erkennbar) sey. Jedes Quadrat gilt in solcher Betrachtung statt Aller.

35. Könnte nur die Unzahl anderer Denkgegenstände, der sinnlichen und nicht sinnlichen, eben so vereinfacht und aus dem Gemisch mit der Wirklichkeit herausgenommen werden. Aber wie gelangt überhaupt das verstehende Ich (die in sich sich abschliessende Intelligenz) dazu, Möglichkeiten, abgesehen von dem Wirklichseyn, sich vorzuhalten? Antwort: Auch hier geht das bewusstseyende Ich nicht von einem Ueberseyenden, nicht einmal von einem Mitseyenden (Nichtich), sondern allein von dem Seyn aus, das ihm, weil es selbst im Zustand des Bewusstseyns ist, das ihm, eben so sehr ohne alles Vermitteln als ohne Collision mit Anderem, das erste Gewisseste ist.

36. Das aus dem Betrachten irgend eines Etwas (aus dem Denkanfang) entstehende Behaupten (das Sezen eines dem vorgestellten Etwas entsprechenden Begriffs) kann nicht genügen, ohne die **Einsicht eines Grundes**, einer in dem Betrachteten enthaltenen Stüze, auf welcher die Behauptung feststehen kann. Nun hat das Ich durch sein eigenes Seyn schon den Begriff des Seyenden und des Seyns. Es denkt aber nichts ohne Grund. In dem Seyenden muss ein Grund des Seyns seyn, eine Grundlage oder Stüze für den Gedanken, für das Anerkennen, dass es ein Wirklichseyendes sey. Dieser Grund ist das **Seynkönnen**, die **Möglichkeit zu seyn**. Das Ich, das Seyende selbstbetrachtend, denkt nun auch das von der Wirklichkeit unabhängige (absolute), aber vor jedem Seyn (aprioristisch) denkbare Möglichseyn.

37. Dieses Denken des Möglichseyns ist aber rein geistig. Es ist nur innerhalb des selbstbewussten Ich. Das in sich sich in das Einfachste zurückziehende Ich kann sich unzählige mögliche Dinge vorhalten, mit jedem den Begriff wirklichseyend zusammenhalten und sich selbst, als verstehend, fragen: Ob und wie mit dem vorgehaltenen Möglichen der Begriff: es ist wirklich! zu vereinen, oder davon zu verneinen, oder wenigstens zu bezweifeln sey.

38. Denken wir nun aus dem Vorerklärten, dass das Ich nicht blos von dem Positiven (seinem Seyn) ausgeht, sondern auch alsdann durch weiteres Denken Comparatives und Superlatives, d. i. relativ und absolut Vollkommnes denkt oder in sich betrachtet (θεωρει), und verbinden wir damit jezt, dass es Begriffe des Möglichen ungehindert bilden und betrachten kann, so sehen wir den Inhalt eines Gewisswerdenwollens, wie ihn das Ich als Vernunft, rein in sich selbst, zum Denkgegenstand machen kann. Indem es sich Begriffe von Möglichkeiten vorhält und darauf Ideen vom relativ oder absolut Vollkommnen hezieht, bildet es sich dasjenige Gewisse, welches, in eine zusammenhängende Einheit gereiht, Vernunftwissenschaft zu nennen ist.

39. Theile von derselben sind alle Forschungen und Darstellungen, worin auf mögliche Begriffe Ideen der Vollkommenheit angewendet werden; das Wahre, indem es ist das vollkommen zu Erkennende; das Rechtgute, als das vollkommen zu Wollende; das Schöne, als das was als vollkommen in der Erscheinung seyn soll, mag dieses Erscheinen durch Gedanken, Worte oder sinnliche Gebilde bewirkt werden. Zur Wissenschaft der Vernunft (zum Ideismus) gehört also auch das Schöngeistige, das sogenannte Aesthetische. In dem Ich, als Vernunft, ist es als ein innerlich Mögliches, durch Streben nach einer Vollkommenheit erzeugtes Idealisches. Das innere Ideal ist jedoch gewöhnlich durch äussere Verwirklichung nicht erreichbar.

40. Weil das Gewissseyn über das Rechte (rectum) und das äussere Recht (das Gerechte, justum) ein dringendes Bedürfniss ist, so wendet sich der Denker, welcher in der Vernunftwissenschaft lebt, vornehmlich gerne auf Begründung der

Pflichtenlehre und der Rechtslehre, wodurch Fichte sogleich die innere Trefflichkeit seiner Wissenslehre mit rühmlichem Erfolg zu zeigen suchte.

41. Hegel bemühte sich, dies noch mehr encyklopädisch durchzuführen. Aber wer kann in allen Theilen des Möglichen gleich vorgeübt seyn? Wer hat erst das Einzelne und Specielle so scharf betrachtet, dass sein discursives Denken gleich gut daraus in das Universelle sich erheben kann? Was fordert man nicht alles von dem akademischen Lehrer der Philosophie! Die Aufgabe der Vernunftwissenschaft, jedes Mögliche aprioristisch (vom Wirklichseyn unabhängig) in seiner Vollkommenheit zu beschreiben, ist da. Aber der Philosoph ist ein Individuum, ein selbst nur relativ Vollkommenes. Als solcher erreicht er nicht immer vor allem Wirklichseyn die apriorische Einsicht, wie dem Möglichen seine Vollkommenheit zukomme. Er bedarf der Nachhülfe, oft das Wirklichseyende, worin das Mögliche realisirt ist, mit dem Apriorischen zu vergleichen. Diese Materialien aus dem Wirklichen, welches ist, weil das ihm zukommende vollkommne schon in seinem Seyn da ist, kann der Philosoph nicht alle mit gleichem Scharfsinn sich zur Vergleichung mit dem Idealischen gesammelt, vorbereitet haben. Wer zu vielerlei geben soll, der ist entschuldbar, wenn er manches gut, Anderes giebt, so gut er es hat, weil er die Empirie nicht erschöpfend genug mit dem Idealisirten zu vergleichen vermochte.

42. Schellings vieljähriger Versuch, das Wissen über das (menschliche) Wissen in ein Wissen von einem Absolutseyenden zu verwandeln, welcher auf irgend eine uns, relativvollkommenen, denkbare Weise Alles in Allem seyn, eine Identität der Natur und des Geistseyns, der unzähligen Einzelnheit in einem einzigen überseyenden Seyn denkbar machen könne, hat indess keine Ausbeute für Wissenschaft, hat nur Versuche der Einbildungskraft hervorgebracht. Oder ist durch Ihn irgendwo etwas durch Erfahrung Erkennbares aus dem, was nicht Erfahrung wäre, begreiflich, erklärbar geworden? Noch weniger ist aus diesem absolutseynsollenden a priori etwas entdeckt worden, das nicht a posteriori bereits da war oder leicht daraus gefolgert, divinirt werden konnte?

43. Wenigstens ein grosser Missgriff ist es, dass Schelling als Tadel gegen Kant behauptet: „Kants Kritik legte zwar den Grund zur reinen Vernunftwissenschaft; doch enthielt sie bei ihm zu viel Empirisches und hatte eine zu subjective Stellung.“ Die Andeutung will sagen, dass Schelling erst vom reinen Ueberschwänglichen (gleichsam vom Empyreum des Absolutseyenden) in das wissenschaftliche Wissen herabsteige, das gemeine Wissen aber, nämlich das was allen wahrhaft aufmerksamen Menschengeistern wissbar ist, oft zum Verzweifeln an sich selbst nöthige und geradezu umkehren wolle.

44. Aber wie? Das menschliche Ich — und ein höheres hat auch kein Philosoph! — ist immer ein subjectives, d. i. ein denkendes, welches sich selbst unterstellt und gleichsam zu einer Unterlage macht, um ein Etwas, das es sich zum Betrachten vorhalten (zum Object machen) kann, in sich, als das Betrachtende, aufzunehmen und in diesem Sinn mit sich zu identificiren, (aus beidem ein Subject-Object, im Zustand des Betrachtens ein Eines, zu machen). Subjectiv zu seyn ist daher für das Betrachtende sein nothwendiger Zustand. Es muss sich subjiciren, = das Object gleichsam tragen, heben, auffassen wollen durch Betrachten, auch wenn es sich (sibi) sich selbst zum Object macht.

45. Ferner ist das Ich ein wahrhaft Eines, nicht wie ein aus seinem Vermögen, als abtheilbaren Theilen zusammengefügtes Ganzes. Es ist für alle das Viele, was es im Bewusstseyn in sich nimmt, eine ungetheilte Centralkraft; und es ist um wichtiger Ueberzeugungen willen sehr nöthig, dass wir, an das Materielle Gewöhnte, die sich nicht zertheilende, sondern wie ein mathematischer Punct (ohne partes extra partes) doch alles in Ein Bewusstseyn fassende Centrum als unser Ichselbst anschaulichst uns erkennbar machen. Es ist Ein und dasselbe Kraftwesen, welches nur nach verschiedenen Beziehungen geistig thätig ist. Es kann fühlen und begehren, wissen und wollen, empfinden und danach wirken, immer als ein identisches Eines. Es kann aber nicht dieses oder jenes Vermögen von den andern in der Wirklichkeit so absondern, dass es allein wirkte. Nur damit

der Betrachtende jede verschiedene Thätigkeit leichter in ihrem Wirken erfasse, unterscheiden wir, zur Nothhülfe, in besondern Lehrfächern, ob und wie das Ich fühlend oder denkend oder wollend u. s. w. sich verhalte. In der That gebraucht es immer alle seine Thätigkeiten, als in einander wirksam, um das geistige Erzeugniss vollständig, richtig, geltend zu machen.

46. Daher war es also auch kein methodischer Fehler, dass Kant's Verstand (das Verstehen geht auf das Wirklichseyn und auf das Seynkönnen dessen, was als wirklich denkbar ist!) oft aus dem Wirklichseyenden das Mögliche, die Wurzel des Seyns, oder das zum Seyn unentbehrliche, auffasste und nun seine Vernunft es als eine Möglichkeit betrachtete und ihre Vollkommenheitsideen darauf anwendete. Die kritisirende Vernunft betrachtete es alsdann nicht, weil es in der Empirie sich vorfand, sondern allein als ein Möglichseyn. Sie war aber dadurch, dass es der Verstand aus dem wahren Wirklichseyn auffasste, sicher, dass es nicht eine blos eingebildete Möglichkeit sey. Denn allerdings sezt das Ich oft auch versuchsweise Möglichkeiten in willkührliche Vorstellungen zusammen, wodurch oft etwas Neues entdeckt wird, noch öfter aber zu entscheiden ist, dass es blosse Einbildungen, Erdichtungen sind, denen das Seynkönnen, der Grund des Seyns, die Existibilität fehlt, oder die wenigstens mit dem, was ist, nicht zusammen seyn könnten (nicht coëxistibel wären). Der Inhalt der reinen, nicht vom Wirklichseyn ihrer Gegenstände abhängigen, aber doch diesem nicht entgegenstehenden (nicht opponirenden) Vernunft sind und bleiben demnach Möglichkeitsbegriffe, welche zu betrachten entweder das Wirklichseyn unmittelbar, oder aber entfernter veranlasst. (Entfernter? Denn etwas, das nicht in dem Wirklichen der Erfahrung wenigstens eine analoge Veranlassung hätte, können wir nicht denken, nicht erdichten.) Auf diese denkbare Möglichkeiten werden alsdann die durch das Ich als Vernunft angeschauten Vollkommenheitsideen angewendet, um sich Ideale des Wahren, Rechtguten, Schönen zu bilden und zur Verwirklichung vorzuhalten.

47. Erkennen kann das Ich nichts, das mehr vollkommen wäre, als es selbst ist. Sogar eine vollkommnere Materie (bewusstlose Organisation) als der Menschenleib ist, können wir nicht ersinnen. (Wir können uns nicht einen sechsten Sinn geben, nicht andere Sinne als wirklich vorstellen.) Als geistiges Ich kennt es wohl seine Vollkommenheiten, aber auch, in wiefern sie vollkommener wären. Wir wissen nur durch allmähliges Denken oder Betrachten der Dinge. Lassen wir die Allmähligkeit weg, so wird ein vollkommeneres Wissen denkbar, das des discursiven (vom Einen zum Andern gehenden) Betrachtens nicht bedarf. Aber wie ein solches unmittelbares Wissen (Gewissseyn) wirklich sey, erreicht unser Denken nicht. Wir haben eine Idee höherer Vollkommenheit; dass sie auf ein Möglichseyendes überzutragen, eine Wirklichkeit seyn könne, kann, wer deutlich denkt, nicht verneinen, wenn er gleich das Wie? nicht beschreiben kann. Er hüte sich nur, das Ideal nicht zu vermenschlichen; noch mehr aber hüte er sich, es deswegen zu verneinen, weil es häufig sehr vermenschlicht, durch dergleichen unwürdige Vorstellungen undenkbar und des Glaubens nicht würdig gemacht worden ist und oft noch so entstellt wird. Es giebt ja sogar solche, welche die vermeidlichen Vermenschlichungen doch, als etwas das geglaubt (aus Vertrauen auf andere Behauptende wahrgeachtet) werden müsse, Andern aufzwingen zu müssen eifrig wähnen, nur weil sie nicht reiner und höher denken können, vielmehr meinen, dass, was man sich nicht in menschlichen Verähnlichungen und Formen vorstelle, auch nicht als möglich oder wirklich geglaubt werden könne.

Das Ich als Vernunft erhebt sich eben dadurch, dass es seine menschliche Vollkommenheiten kennt und hochhält, aber auch das Nichtvollkommene daran, wie es im Denken, Wollen, Wirken nur allzu sehr erkennbar ist, in Gedanken weglassen kann, um die Religionsphilosophie oder die Philosophie (das Gewisswerden) der Offenbarung Gottes, des Allvollkommnen rein zu zeigen. Von diesem Uebergehen aber werden wir besser die Grundzüge nach der nächstfolgenden Vorlesung Nr. III. eben dieser gegenüberstellen können.

[III. v. Schelling's Betrachtung über die allgemeine Natur und den Schlusspunct der reinen Vernunftwissenschaft.]

„Das bisherige Thun [?] unserer Wissenschaft war, alles was in dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft, aber als über sie hinausgehendes, enthalten ist, auszuscheiden. Alles, was wirklich in's Seyn übergeht, hört auf, in der Vernunft zu seyn, gehört der Erfahrung an. Alles was unvermeidlich in der ursprünglichen Natur der Vernunft enthalten, aber aus der Vernunft selbst ausgeschlossen ist, muss durch den bisherigen wissenschaftlichen Process ausgeschlossen werden.

Das Denken will vom Anfang an nur seinen Inhalt; an den kann es aber nicht kommen, wenn es nicht Alles, was nur zufälliger Inhalt der Vernunft war, alles Fremde hinwegschafft, bis nach vollständiger Erschöpfung aller Möglichkeit, als der lezte Inhalt der Vernunft, die nicht mehr in Anderes übergehende Potenz stehen bleibt; die Potenz als die Selbstseyende!

Die Ausschliessung des dem Denken sich entziehen könnenden Inhalts ist so lange fortzusezen, bis die Potenz stehen bleibt, die nicht mehr übergehen kann, sondern die Seyende ist, welcher das Seynkönnen selbst das Seyn ist. Sie kann sich nicht mehr entäussern, sondern bleibt bei sich; sie kann das Wesen genannt werden, das nicht, wie alles Vorige, dem Seyn unterworfen ist, existentiae obnoxium, sondern über dem Seyn ist.

Das höchste Wesen, das nicht mehr ein Wesen ausser ihm als Prius hat, das Wesen, das im Seyn bleibt, was es war und darum das Seyn in seiner Wahrheit ist und somit das höchste Gesez des Denkens erfüllt, da das Wesen, in demselben Begriff, potentia und actus ist, das Seynkönnende auch das Seyn, das Wesen, mit dem zugleich darum das Denken vollkommen bei sich und frei ist.

Auf der bisherigen Linie war das Denken nicht frei, sondern nothwendig fortgezogen, obwohl es immer in sich zu-

rückkehrte; in diesem lezten aber, in der über dem Seyn stehen bleibenden Potenz ist das Höchste erreicht, das von Anfang an Gewollte.

Der Ausgangspunct dieser Wissenschaft ist, dass wir sagen: am Seyn ist mir nichts gelegen; ich will das αὐτὸ ὄν. Aber das ist, im lezten Moment erst, Inhalt des Denkens, ist nicht mehr das blosse, unbestimmt seyende ὄν, auch nicht blos der Begriff (Potenz = Begriff) von etwas Anderem, aber darum Begriff seiner selbst, der bei sich selbst stehen bleibt, das einzige seiner Art, in der ganzen Bewegung erzielt und in diesem Sinne *Idee* zu nennen. Was nämlich gewollt, erzielt ist, das ist Idee[68]).

Die Philosophie ist keine auf das Gerathewohl anfangende, sondern stets ihres Zwecks bewusste Wissenschaft, in der ursprünglich schon ein Wollen ist. Auch darum nennen wir jenen Begriff Idee, weil er, seiner Natur nach, Begriff bleibt, in dieser Wissenschaft wenigstens nicht zur Existenz gebracht werden kann. Die ganze Bewegung zielte nach diesem Begriff; aber er ist nur logisch, im Denken, verwirklicht; im unmittelbaren Denken war er nicht zu realisiren. Da stellte sich dar, was erst ausgeschlossen werden musste, jener zweiseitige, aus der ursprünglichen Potenz hervortretende Inhalt.

68) Vorstellung ist das dem Bewusstseyenden zum Betrachten Vorgehaltene, welches ihm wie von innen oder von aussen aufgenöthigt, als Gedankending oder als wirklich erscheint. Idee ist, was der Bewusstseyende sich selbst als ein Mögliches, ohne Rücksicht auf das Wirklichseyn anschaulich macht und nach den wesentlichen Eigenschaften und Beziehungen betrachtet. Wenn er Vorgestelltes oder Ideirtes so in das Denken auffasst, dass die Ansicht davon ihm die Stelle der Vorstellung oder der Idee vertritt, indem er diese durch Beschreibung erneuert und sich vergegenwärtigt, so ist dieses Ergriffene der Begriff, auf welchen sich dann das Betrachten des Ich unmittelbar, als auf das innere Object, richtet.

Die bisherige Wissenschaft war negativ, kritisch[69]) und verläugnet ihre Herkunft aus der Kantischen Kritik nicht. Man kann das Lezte, das durch die ganze Bewegung nur logisch verwirklicht wird, nur uneigentlich Resultat nennen. Denn Resultat ist nur eine Folge vorausgegangener Handlungen [?]. Die Idee ist nur das Stehenbleibende, ein mehr negativer Begriff. Wie sie für Kant in seiner Kritik blos Ende ist, so auch für uns. Nur der Unterschied besteht: In der von uns beschriebenen Wissenschaft (sie ist hier nur Moment einer über sie hinausgehenden geschichtlichen Entwicklung) ist der Begriff Gottes als der nothwendig Alles abschliessende Grundbegriff, als nothwendiger Inhalt der Vernunft erkannt, durch methodischen Fortschritt gewonnen. Kant's formelle Ableitung ist unzulänglich und blos angenommen.

Dieser hervorgehobene Unterschied konnte die ¿Täuschung hervorbringen, vermöge deren diese Wissenschaft sich wirkliche Erkenntniss Gottes zuschrieb (d. h. die zugleich auf die Existenz ging). Aber der lezte Begriff hat zu seinem Inhalt immer nur das reine *Was* [quid] der Gottheit[70]). Wird sie auch von uns die

69) Das Kritisirende ist nicht nothwendig negirend, vielmehr nur prüfend, wie und was man zu wissen, zu wollen, zu bewirken vermöge. Es verneint nur, wenn zu viel oder zu wenig behauptet wird.

70) Das Wichtige aber ist, dass die Idee eines Vereintseyns aller Vollkommenheit, die wir durch das Wort Gott als Gottheit bezeichnen, alsdann wesentliche (geistige) Eigenschaften in sich schliesst, die auf das Weltall nicht übergetragen werden können, weil dieses auch so vieles nur Relativ-Vollkommne enthält, das mit dem Absolutvollkommnen, dem Ideal, zwar vereint, aber nicht identisch seyn kann. Die volle Idee Gott d. i. geistige Vollkommenheit, macht schon unmöglich, das All der existirenden Dinge Deus zu nennen, da jene grossentheils als nichtgeistig existiren. Die vollkommne Geistigkeit ist im Pan, aber das All enthält viel Andersartiges. Jedes Existirende ist eine Kraft (Dynamis), ein in seiner

seyende Potenz genannt, so ist doch damit nicht die existirende.

Es ist wichtig, die Grenze dieser Wissenschaft genau einzusehen. Man könnte das System dieser Wissenschaft etwa ein Emanationssystem nennen; aber man hüte sich wohl, als Princip derselben *Gott* zu denken. Man müsste vielmehr sagen: Gott ist selbst nur die lezte (d. h. blos logische) Emanation dieses Systems. Gott kann in dieser Wissenschaft nur Ende seyn, und so sehr Ende, dass er nie in ihr Anfang werden kann. Er ist die Endursache, wozu Alles in diesem System hinstrebt, nicht aber bewirkende Ursache. Er ist ein Begriff von regulativer Bedeutung, der nie zum Princip (constitutiv!) gemacht werden kann. In derselben Linie des Fortschreitens (eine Einschränkung, die freilich Kant vergessen hat, zu machen) ist mit ihm nichts anzufangen, weil er blos Ende ist.

Gerade in dieser Wissenschaft ist Gott das nicht, wie alles Andere, Existirenkönnende, d. h. ausser dem Begriff Seynkönnende; er ist das in der Vernunft stehen bleibende, nicht heraus könnende, der immanenteste Begriff der Vernunft. Wenn die über alles Seyn erhabene Potenz wirklich existirt, so kann sie nicht so existiren, dass die Potenz das Prius ist. So existiren die andern Dinge. Existirt sie, so muss die Existenz das Prius seyn, der Begriff des Spätern. Denn der lezte Begriff, den wir erhalten haben, ist das umgekehrte Seynkönnen, dass das Seyn zum Prius, nicht zum Posterius hat. Man sagt: Gott ist das nothwendig existirende Wesen, d. h. wenn[71]) er existirt, kann das

Art Vollkommenes. Aber diese Art und Weise seines Seyns ist nicht eine superlative.

71) Dieses Hypothetische, dass, wenn ein perfectum als existens gedacht wird, auch der modus seines Existirens als perfectus gedacht werden muss (= als unabhängig, ohne ein Prius weder existens noch cogitabile) ist längst, besonders durch Kant's Urtheilsschärfe, evidend geworden. Aber es entsteht daraus kein Tadel der Vernunftwissenschaft, da diese nur mögliche Begriffe mit Ideen vergleicht, über das Wirk-

Seyn, das Prius, nur von ihm selbst seyn. Gott, als nothwendiger Inhalt der Vernunft, kann nicht zufällig existiren, so dass das Seyn die Folge der Potenz wäre.

Da in dieser Wissenschaft der Verlauf ist, dass die Potenz zum Seyn und umgekehrt Seyn zur Potenz geht, so ist diese Wissenschaft mit der lezten Idee an der Gränze. Diese lezte Umkehrung paralysirt diese Wissenschaft und damit weiss sie auch, dass sie vollendet ist. In der Wissenschaft, die vom Standpuncte dessen, was vor dem Seyn, a priori (von seinem Prius = Potenz ad actum), erkennt, und die wegen des auf diese Weise Entstandenen an die Erfahrung verweist, um die, ihr selbst übrigens gleichgültige, Existenz desselben nachzuweisen — in dieser Wissenschaft bleibt als das Lezte, wenn man als Inhalt der Wissenschaft auch die Existenz rechnet, als das Unerkennbare stehen, weil dasselbe zugleich ein Gegenstand ausser aller Erfahrung ist; es bleibt nur Idee. Die Existenz derselben wäre nur zu erweisen in einer andern Wissenschaft, die vom entgegengesezten Ende anfängt. Giebt es dann eine solche Wissenschaft, so wird man ihr den Namen Philosophie nicht vorenthalten können. Diese zweite Wissenschaft müsste sich gleich entschliessen, auszugehen von dem, was ausser der Vernunft ist, um von diesem zu dem zu gelangen, was über dem Seyn ist.

lichseyn und die Gründe, dieses von irgend einem Ideal anzuerkennen, aber dasselbe Ich, als Verstand (als das, was ausser der Vernunft erscheint, verstehend) zu urtheilen vermag.

11. Ueberblick des Herausgebers über Ursprung und Fortbildung des religiösen Ahnens und Glaubens bis zur reinen Vernunftwissenschaft.

1. Grundlage[72]) alles unsers Wissens ist unser Betrachten der Wirklichkeiten. Wir fragen: wie sie sich zu den

72) Schellings Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799) S. 12. sagt: „Wir wissen nicht nur dies oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts, als durch Erfahrung und mittels der Erfahrung. Und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssäzen. Zu Säzen a priori werden diese Säze nur dadurch, dass man sich ihrer als nothwendiger bewusst wird Der Unterschied zwischen Säzen a priori und a posteriori ist nicht ein ursprünglich an den Säzen selbst haftender Unterschied, sondern ein Unterschied, der blos in Absicht auf unser Wissen und die Art unsers Wissens von diesen Säzen gemacht wird, so dass jeder Saz, der für mich blos historisch ist, ein Erfahrungssaz ist, — derselbe aber, sobald ich, mittelbar oder unmittelbar, die Einsicht in seine innere Nothwendigkeit erlange, ein Saz a priori wird."

Bei dieser richtigen Schäzung der Empirie blieb dennoch die Hauptfrage ungelöst: Worauf beruht aber eben dies, dass alle Denkfähige nach gewissen Verhältnissen (von nothwendig oder zufällig, bewirkt oder bewirkend u. dgl.) fragen und dadurch apriorische Kenntnisse, Einsichten, welche wahr sind, wenn auch das betrachtete Mögliche nie wirklich wäre oder würde, für uns zuverlässig bilden? Die Antwort ist nicht: Weil wir angeborne Begriffe haben! Begriffe sind nirgends vor dem Begreifen. Sie werden erst durch betrachtendes Denken. Aber darin besteht der eigentliche Unterschied des a priori und a posteriori, dass unser Denkenkönnen selbst besteht in der (Wissens-) Kraft, jene Frage zu machen, sie auf das Erscheinende anzuwenden und

uns denkbaren Prädicamenten (Kategorieen) von Zeit, Ort, Nothwendigseyn, Bewirktseyn, Ursache u. dgl. verhalten und machen uns dadurch Erfahrung, einen Zusammenhang des Beharrlichen (Wahren) mit dem Veränderlichen, welches nur in einem andern Zusammenseyn des Beharrenden (nicht in einem absoluten Werden oder Entstehen) besteht.

2. Das Betrachtete fassen wir auf in Begriffe, die wir theilweise (abstract) betrachten, in andern Zusammenhang denken, mehren, mindern können. Aber oft hindert das Zusammenseyn mit vielen Nebenumständen das genauere Betrachten und Beurtheilen.

3. Deswegen denken sich die, welche gerne richtig denken (die Philosophirenden) einfache Begriffe gesondert von dem Wirklichseyn blos als möglich und entdecken dann, was von den einfachen Möglichkeiten gewiss zu behaupten sey, ohne dass sie in Wirklichkeit und in Verhältnisse mit anderen wirklichen Gegenständen übergehen. Daraus entstehen zuverlässige Verstandeskenntnisse positiver Art, wie die angewandte Mathematik.

4. Aber das Mögliche kann auch vermöge der Vernunft betrachtet werden vergleichungsweise, wie es comparativ besser, oder superlativ auf's beste, als Ideal in seiner Art, seyn könnte. Aus diesem idealisirenden Betrachten entsteht Religionsphilosophie (wie auch Aesthetik aller Art.)

so das Wesentliche, welches darin ist, von dem Hinzukommenden, das Bewirkte von der Ursache, den Grund jeder Einsicht von dem Begründeten u. s. w. unterscheiden. Wer nur auffasst, was erscheint, ohne dass er als denkenkönnend jene Fragen stellt, der erkennt nur empirisch, historisch. Denken ist: nach gewissen Beziehungen, in denen das Erscheinende stehen muss, Fragen, Prädicamente (Kategorieen) darauf anwenden, die das Ich, wenn es auch sonst nichts wäre, denken muss, wenn es überhaupt denkt und nicht blos auffasst. Darauf dass das Erscheinende in jenen Beziehungen steht und stehen muss, diese aber der Denkenkönnende zu erfragen sucht, besteht das Identificiren des Denkens mit dem Seyn, des Gedachten mit dem Erscheinenden.

5. **Das Aeusserste und Höchste in der reinen Vernunftwissenschaft**, welche auf alles als möglich denkbare die dem Ich denkbaren Vollkommenheisideen anwendet (wie ich dieses in den S. 253. entworfenen Grundzügen des von der Erfahrung nicht getrennten, aber auch nicht davon abhängigen Wissens oder Gewisswerdens nachgewiesen habe), ist der Gedanke: Ist nicht Etwas möglich (= seynkönnend) zu denken, dessen Seyn alle wahre Vollkommenheitsideen als wirklich (existirend) in sich schlösse und eben dadurch, dass es allvollkommen wäre, existirte? Ein solches auch vorerst nur zu denken, ist ein Denken (zwar nicht eines Ueber-seyenden, aber doch) des Superlativs im Möglichseyn.

6. **Der Begriff: Möglich** wird verglichen mit dem, was in der reinen Vernunft immer das Prädicat ausmacht, mit der Idee Vollkommenheit; es wird gefragt: ob er mit der alles wahrhaft Vollkommene umfassende Idee (Gott) identisch zu denken sey? Die erste Frage ist: Ist dem möglichen Vereintseyn aller Vollkommenheit nichts entgegen? Ist das Prädicat „Allvollkommen" mit dem Subjecte „ein Möglichseyendes," als identisch zu denken? Ist also das mögliche Einesseyn dieses ideischen Superlativen zu bejahen?

7. Um dieses zu wissen. muss an alles wahrhaft Vollkommene im Wissen, Wollen, Wirken, also an Weisheit, als Verein des Richtigwissens mit dem Rechtwollen, und dann an weise Allmacht, die nur nach der Weisheit wirkt, gedacht werden, um es mit dem Zusammenseyn in Einem Möglichen zu vergleichen.

8. Sehr hinderlich kann dabei seyn, dass Manches, was nur beziehungsweise (menschlich, nach Umständen) eine Vollkommenheit ist, oft als eine absolute Vollkommenheit betrachtet zu werden pflegt (wie z. B. arbiträres Bestrafen oder Begnadigen, willkührliches Vorzüge-über-Verdienst Ertheilen, Vorliebe fassen u. dgl.). Dieser Art relative Vollkommenheiten können und müssen oft einander ausschliessen.

9. Nur Ideen wahrer Vollkommenheit müssen also gedacht, das Vernünftigdenken muss von den theils ganz un-

statthaften, theils von den nicht absoluten Vollkommenheiten gereinigt werden. Alsdann entsteht im Denken als Prädicat eine idealische Vereinung aller Vollkommenheiten. Und nichts ist zu denken, warum ein Zusammenseyn aller Vollkommenheiten als nichtmöglich erkannt werden müsste.

10. Vielmehr wird dem Denkenden klar, dass, da alle Vollkommenheiten vereinbar zu denken sind, auch nicht die Möglichkeit einer nichtvollkommnen Art zu seyn (ein Abhängigseyn), sondern nur eine vollkommentliche (unabhängige, nothwendige, anfang- und endlose) Existibilität in dem möglichen Verein aller Vollkommenheit mitgedacht werden müsse.

11. Soweit kommt in seinem wissenschaftlichen innern Beschauen das reinvernünftig an Möglichkeiten und Ideen denkende Ich. Aber wie kommt es, dass von den Menschen, deren Jeder ein solches Ich ist, doch bei weitem die Meisten, die dennoch eben so Ich sind, nicht bis dahin im Denken gekommen sind? und wie ist dennoch Religiosität, ein Ahnen und zwar ein sehr auf das Wollen wirkendes Ahnen der Möglichkeit übermenschlich vollkommener Existenzen allgemein menschlich geworden? Kann denn dieses Allgemeine ein Gegebenes seyn? oder ist es aus den allgemeinen Vermögen der Menschen in's Bewusstseyn kommend, also eine religiöse Selbsterziehung des gesammten Menschengeschlechts, wo aber jeder Einzelne, jeder Erdstrich klimatisch, jedes Zeitalter aus der Vorzeit schöpfend, während man vieles Gemeinschaftliche hat, doch auf seiner besondern Abstufung steht?

12. Der Superlativ muss auch hierin auf das Positive und Comparative zurückblicken. Ohne dieses wäre kein Erheben zum reinvernünftigen Wissen.

12. Entstehung der Religiosität als Ahnen des Uebermenschlichen.

13. Ehe die Menschen auf sich selbst aufmerksam geworden, Jeder in sich unterschied, dass ein fühlendes, denkendes, wollendes Eins (ein Ich) das ihm aufgedrungene Viele (das Auswärtige, besonders Körperliche) bewege und bemeistere, konnte auch noch nicht der Gedanke entstehen: Ist nicht im andern Beweglichen auch eine solche aus Bewusstseyn bewegende Kraft? Bis zum Selbstbewusstseyn des Seelischen und wenigstens bis zum Ahnen des Ich oder der Geistigkeit musste der Naturmensch erst gekommen seyn, ehe ein Ahnen möglich war: Ob nicht manches übermenschliche Selbst und Ich wirklich (Ursache von manchem Bewirkten) seyn möchte?

14. Dieses Ahnen (ein erst nur beginnendes Denken) des möglichen Uebermenschlichgeistigen ist das, was der Lateiner durch den bedeutsamen Ausdruck religio (als ein wiederholendes Sammeln der Gedanken an etwas Höheres) sich beschrieb. Wer voll ist von diesem Streben, der religiosus oder gerne re-legens, der über sein Ahnen Reflectirende, sucht erst, was er über das Uebermenschliche richtig zu denken habe.

15. Deswegen ist Religiosität (Gottandächtigkeit) viel allgemeiner als Religionslehre. Dieser erreichte Lehrinhalt kann sehr verschieden seyn. Zur Religiosität sich und Andere zu erheben, zu gewöhnen, ist das allgemein Nöthige und Mögliche. Einerlei Religionslehre, gleiche Einsicht vom Wesen und Inhalt des Uebermenschlichen, ist unmöglich. Auch die scheinbar gleichste Einsicht über irgend Etwas ist in jedem Einzelnen ungleich.

16. Noch leicht sich von Gewächsen und Thieren nährend, musste Mancher in jener Musse des Naturzustandes doch zu der Frage kommen: Ist in dem Baum, in dessen Schatten ich liege, der aber erstorben war und jezt mir wieder lebt, wohl auch ein so unsichtbares, nach Wissen und Wollen Bewegendes? ein Seelenhauch? ein Geist?

17. Ehe das Selbstentdecken der anima und des animus in dem Einzelnen selbst geschehen war, hätte es nichts gewirkt, wenn auch eine (menschlich-herrliche) Gestalt ihm erschienen, gesagt hätte: Ich bin der höchste Geist! Dein Gott! Worte, Laute, offenbaren nichts, wenn nicht, im Zustand des Bewusstseyns, das an sich noch leer, nur ein Aufmerken ist, der Denkende durch Betrachten des Vorgehaltenen sich einen Begriff davon durch seine eigene Wissenskraft gebildet hat, festhält und nun mit irgend dem vergleicht, dem der Begriff auch zukommen zu können scheint. Offenbar wird also nichts als durch Selbsterziehung des Gemüths. Offenbarung ist jedes Veranlassen zum Selbstbewusstwerden.

18. Das im Menschen Beste und Höchste betrachten ist das Mittel, comparativ ein Höheres, Besseres, daher Uebermenschliches zu denken. Andere veranlassen, dass sie durch ähnliches Betrachten und Begreifen so viel möglich dasselbe denken: heisst lehren, sich und Andern es offenbar, einleuchtend, evidend machen. Deswegen wurde die Religionslehre nur sehr allmählig besser; die Religionsoffenbarung ist immer mehr berichtigt worden, je mehr die Menschen, die um des Rechtwollens willen nach dem Richtigdenken strebten, das Beste, das Vollkommne und Vervollkommliche in ihnen selbst kennen, achten, verwirklichen wollten.

19. Je kräftiger, je mehr nach allen Seiten gewandt ein Betrachtender auf einen bestimmten Denkanlass aufmerkt, desto vollständiger, eindringlicher wird sein Begriff davon. Vielen aber ist's bequem, ohne Denkanstrengung von einem Solchen zum nachahmenden Erfassen des Begriffs und seiner Folgen veranlasst zu werden. Sie vertrauen darauf, dass er für sie besser als sie selbst gefühlt, gedacht habe. Sein Glaube (sein selbstbewusstes Vertrauen auf sich selbst) wird ihr Glaube, ein erfasstes, erlerntes Wahrachten, das ihnen meist mehr, als was sie aus sich selbst wahr-scheinlich gefunden hätten, gelten kann, weil sie den Mittheiler für kundiger und ehrwürdiger, als sich selbst, halten und ihm gerne nur ihr Gedächtniss öffnen.

20. Von den Mittheilern sind die Wenigsten schon selbst so sehr Geist, dass sie wissen, ihr eigenes, geistiges Betrachten des möglichen Uebermenschlichen gewähre ihnen das, was davon ihnen wahr-scheinlich oder sogar wahr ist, weil es dem, was in ihnen Geistiges war und ist, ähnlich — und nur comparativ höher gesteigert, intensiver gedacht ist.

21. Diese ihrer selbst Mächtige sind zuerst „die Wissenden" (*σοφοι*), weil, was sie ahnen, ihnen so gewiss dünkt, als ihr eigenes Seyn. Später, wenn mehrere doch auch anderes wahrscheinlich finden und also den Wissenden klar wird, dass Zweifel (d. i. zwei und mehrere Fälle) denkbar wären, nennen sie sich richtiger „Gernwissende" = Philo-sophen. (Pythagoras non sapientem (*σοφον*) se, ut qui ante eum fuerunt, sed studiosum sapientiae vocari voluit. Quintil. Inst. XII, 1, 19. *Μηδενα γαρ ειναι σοφὸν ανθρωπον, αλλ ἢ θεον.* Diogen. L. I, 12.)

22. Mehrere Andere, die auch wie ausschliesslich an das mögliche Uebermenschliche denken (also andächtig d. i. gerne ahnend denkende, religiöse sind), werden sich weniger, oft gar nicht so, wie die Wissenden, bewusst, dass es ihr nach seinen mehreren Kräften in Eines zusammenwirkendes Ich, ihr Geist, ist, welcher sich das Geahnete vorhält, ausbildet, den Vollkommenheitsideen näher bringt.

23. Solche mehr in's Ahnen Vertiefte sehen, hören, fühlen oft in sich das erstrebte Uebermenschliche, aber so, wie wenn andere Geister das, was sie dem ihrigen meist nicht zutrauten, in ihnen zum Bewusstseyn brächten und sie dies zu empfangen, besonders ausgewählt, berufen, geweiht wären. Sie sind sich und Andern die Begeisterten (von andern Geistern erfüllte). Sie sind sich dadurch über sich selbst hinaus Exaltirte (Nebijim), ausser Besinnung gesezte (Manteis), doch aber auch Heraussager (Pro-pheten), Ausleger (Exegeten) und schriftliche Ueberlieferer (Sopherim) dessen, was ihnen aus der vorausgesezten Ad- und Inspiration ahnend denkbar geworden sey.

24. Die Wissenden oder die, welche in Wahrheit „gerne Heilsames auf heilbringende Weise hervorbringen"

(Philo-So-phen) werden sich in fortdauernder Geistesanwendung eher bewusst, wo ihr Wissen vom Nichtwissen und Meinen (Einzelwissen) sich scheide. Sie entdecken Behutsamkeitsregeln, Forschungsmethoden. Weil ein jedes Quale nur als ein ermessbares Quantum von Kräften da ist, trauen sie ihrem Wissen nur mit Behutsamkeit und häufiger Wiedererwägung, wenn je nicht individuelle Leidenschaftlichkeit, Selbstsucht, Hochmuth, sie selbst überspannt.

25. Die Begeisterten können viel schwerer, oder gar nicht scheiden, was ihr Geist im erhöheten Betrachten der übermenschlichen Möglichkeiten sachgemässes ahnete und was ihre Einbildungskraft, die Schöpferin von scheinbaren und wahren Möglichkeiten, beimischte. Sie scheinen sich, ausser sich versezt (in Ek-stasen), sind aber eigentlich so in sich gedrängt, dass, was ihr Geist ahnet und denkt, sie fühlen, in Gesichte und Träume verwandelt schauen, in Worten erschallend hören können, alles aber um so lebhafter empfinden und, selbst aufgeregt, Andere mächtig aufregen.

26. Die innern Anschauungen, denen die Redlichen vertrauen, waren und sind da. Als ihnen erschienen kann und soll man sie ihnen nicht abläugnen. Nur das Urtheil, dass sie von höhern Geistern seyen und also irrthumfrei seyn müssten, wie können sie selbst dies gewiss machen? Nur dadurch, dass sie nicht wissen, wie ihr Geist selbst sie bewirkte? dass sie ihnen ohne Denkanstrengung wie Lichtgedanken in's Bewusstseyn gleichsam hereingefallen erschienen? Wie lange aber hat das Menschengeschlecht, wegen dieses Nichtwissens, doch zu wissen behauptet, dass merkwürdige Träume, Entzückungen, ungewöhnliche Krankheiten u. s. w. nur Einwirkungen von andern Geistern seyn könnten!

27. Sie nehmen hinzu, dass auch Wunder für sie, durch sie, geschehen. Die Wunder der Redlichen sind allerdings Thatsachen (facta). Auch Wunder sind sie. Sie und ihre Beobachter wunderten sich, weil sie nicht wussten, wie sie anders, als durch höhere Geister, gute oder böse, geschehen seyn könnten. Wie sie anders im Zusammenhang so vieler möglichen Ursachen entstanden seyn können, vermögen auch wir gewöhnlich nicht mehr vollständig (sondern

nur so, dass noch einiger unerklärter Rest in der Rechnung bleibt) zu wissen, weil uns die, welche selbst wegen ihres Nichtwissens der Ursachen sich wunderten, uns, was sie nicht wussten, auch nicht überlieferten und es nur unserm aus den Zeitumgebungen schöpfenden Errathen überlassen.

28. Aber dies können Alle wissen, ob das Urtheil richtig ist: Wer von Wirkungen unbekannter Ursachen, d. i. von wunderbaren Erfolgen, die also von höhern Geistern abzuleiten seyn mögen, hie und da in seinem Wirken begleitet ist, der hat auch in allem andern, was er selbst als wahr achtet, das unfehlbare, ungemischte Wahre, die Infallibilität! Unsere Urtheilskraft unterscheidet vielmehr so: Wenn je ein höherer Geist macht, dass ein Gottandächtiger (sogar immer) heilen, helfen kann, hat dann der wunderwirkende Geist dadurch die Absicht gezeigt, dass wir auch alle Einsichten, die der Gottandächtige wahrachtet, für etwas von dem höher wissenden Geiste Bewirktes halten sollen? Wenn ein Arzt durch dämonische Hülfe immer heilte, würden wir urtheilen, dass er selbst auch die Heilkunst und noch viel anderes richtig wisse? Der Geist kann die Absicht haben, auch das Wissen und Wirken des Gottgetreuen als das Bessere zu fördern, ohne dass es dadurch für unverbesserlich auf alle Zeiten hinaus erklärt ist. Die Wunder der Redlichen sind bewunderte Thatsachen; aber Infallibilität der Einsicht beweisen sie nicht!

29. Ueberdies sind die Redlich-Begeisterten für Andere nur Offenbarer, Ausleger dessen, was sie von höhern Geistern zu wissen nicht zweifeln. Das Aussprechen, die Darstellung, die Einkleidung, zeigt durch Spracheigenheiten, Zeitmeinungen, später berichtigte Kenntnisse, dass sie Sache des Individuums, gewiss nicht übermenschliche Wirkung des vorausgesezten höhern Gebers ist, welcher dem Wahren nichts Unrichtiges beigemischt haben würde. Wer denkt sich aber noch den Gottesthron mit all seinen himmlischen und doch sehr menschenartigen Umgebungen, so über unserm Wolkenhimmel, wie die Apokalypse — nicht blos poetisch — den Ort beschreibt, wo der Seher jene seine Anschauungen erhalten habe? Welcher christliche Dogmatiker denkt sich im

alttestamentlichen Scheol oder Hades das Paradies der noch nicht auferstandenen Frommen, die beseligende Interimswohnung Abrahams, Lazarus u. a. (Luk. 16, 22. 26.) noch so, dass dem an das Gottesreich Jesu Christi glaubenden Mitgekreuzigten gesagt werden konnte: Heute wirst Du, und zwar mit Mir!! dort seyn! (Luk. 23, 43.) Auch unterscheidet der gewiss oft begeisterte, aber doch auch durch Gamaliels Rabbinismus zum strengeren Denken Vorgeübte unter den Aposteln, 1. das was Christus gesagt hatte, 2. das was ihm der Geist sage und 3. das, was er nach Umständen urtheile, genauer. 1. Kor. 7, 8. 10. 40. 14, 37. 11, 16. 2. Kor. 4, 7. 8, 10. 11, 6.

30. Auf die zwei Hauptclassen der Mittheiler und Offenbarer der Religionslehren mussten wir ausführlicher hinweisen, weil durch alle Zeitalter herab davon das Meiste der Lehren und der Sitten abhängt, welches die im Wollen wesentlich überall gleiche Religiosität als Inhalt des Wissens für Religion auf die verschiedenste Weise angenommen hat.

31. Sobald nun Menschen 1. die Möglichkeit ahneten, dass dem in ihnen wirksamen Geiste ähnliche, übermenschliche Kraftwesen in dem, was auf sie selbst Einfluss hat, unsichtbar wirksam seyn möchte, folgten 2. als weiterer Bestandtheil der im Gemüth erregten Religiosität (der Richtung zu den geahneten Höheren) der Wunsch und das Bestreben, mit denselben in Harmonie zu stehen, also auch 3. das Wissenwollen, wie man ihnen gefalle, und 4. zu diesem Zweck das Wissenwollen, was (wie beschaffen) jene Wesen selbst seyen? Das religiöse Ahnen führt durch den Wunsch nach möglicher Eintracht mit den Uebermenschlichen zum Cultus und zur Religionslehre, zu dem Gewisswerdenwollen, was Jene seyen und besonders wie sie sich zu den Menschen verhalten.

32. Angeboren kann man die Religiosität nicht nennen; wie überhaupt Gedanken nichts Mitgebornes seyn können. Aber aus dem Denkenkönnen entsteht das Ahnen höherer Geister so leicht, dass es überall auf ähnliche Weise

zu finden ist. Der der Ahnung entsprechende Lehrinhalt wird dann erst gesucht und richtiger gefunden, je mehr die Menschen allmählig durch Denken richtiger denken lernen. Eben deswegen kann die Vorzeit nie eine unverbesserliche Vorschrift eines solchen Lehrinhalts geben; wie von allen anderen Gegenständen des Wissens, so auch von diesem, nie!!

33. Entschlüsse zu Ehrenbezeugungen gegen die geahnete Nichtsichtbaren sind natürlich das Erste im Cultus. Verbeugungen. Hingebungen. Gebete. Lobpreisende Gesänge.

34. Bald aber wendet sich die Menge eben deswegen an die, welche (§. 17.) in ihrer Gemüthsstimmung zu den Uebermenschlichen exaltirt, als von ihnen Begeisterte am besten wissen müssten, was diesen gefalle. Begeisterte verordnen begeisternde Uebungen, weihende Gebräuche. Die sich selbst als geweiht Achtenden thun mit Ernst und Würde, was sie zur Weihung anderer Empfänglicher dienlich achten. Redliche Mystik!

35. Bald machen sich einige, redlich? oder zum Theil auch eigennüzig? zu Rathgebern, dass und wie durch sie Geschenke, Opfer (= Offerte) aller Art, Verehrungsgaben als tagtägliche Zeichen der Anerkennung, Dankopfer, und, wenn die Gunst verlezt wäre, Begütigungsgaben, Sühnopfer, auf pünktlichst bestimmte Weise darzubringen seyen; wie Gedächtnisstage, Feste, zu feiern seyen (um derentwillen Sonne und Mond, Genes. I, 16., Tag und Nacht beherrschend leuchten). Wie bei Nomaden bewegliche Zelte, wird neben des kriegerischen Herrschers, Davids, Burg ein unter seinen Augen stehender Tempel (auf Moria) festzustellen u. dgl.

36. Die Menschen waren im frühesten Zustand zweitheilig. Von Heerden freier, vom Pflanzen und dazu nöthigen Arbeitskünsten mühsamer lebend. Jene schienen leicht die von den höhern Mächten Begünstigtere[73]). Sie gaben den

73) Habol ist im Syrischen Hirte. Auch im Arabischen deutet das Wurzelwort Habal auf „Gewinn machen, als Hirte und Jäger.“ (Die Umdeutung in Häbäl „Vergänglichkeit“ entstand wohl aus dem späteren Erfolg.) Die Kunde von Habol und Kain personificirt die Erfahrung der Urzeit, dass

Priestern als Vermittlern von ihrem Vieh, auch, wenn sie selbst schlachteten und vom dampfenden Gebratenen festlich schmauseten, gute Viehstücke. Althebräische Priester führten ein, dass ohne sie für Festmahle (Schelamim) nicht geschlachtet werden durfte.

37. Brandopfer, damit der auch von Homer als so beliebt besungene Wohlgeruch des Gerösteten zu den Höheren emporstiege, konnten bei Festessen dafür ein Ersaz scheinen, dass die Uebermenschlichen nicht als Gäste mitspeisten. Aber weil dazu schon Reichthum an Vieh vorausgesezt seyn musste und weil die Opferpriester doch durch das Verbrennen viel Unbenuztes verloren, muss die Einführung von häufigen Brandopfern als später, also ihr Daseyn als Zeichen vorgerückter Zeitalter, erkannt werden. Unsere ältesten Kunden vom Cultus, da sie bereits Brandopfer als allgemein anzeigen, gehen demnach bei weitem nicht bis in die Urzeiten zurück.

13. Polydämonismus. Polytheismus.

38. Weil das Ahnen, dass ein Etwas, wie der Menschengeist, aber mehr als dieser vermögend, Ursache des Wachsens und Anderswerdens in andern einzelnen Dingen sey, nicht anders entstehen konnte, als so dass es vom Erkennen einer solchen Ursachkraft im Ahnenden selbst ausging, welcher dann in andern Einzelnen ein Gleiches annahm, so war höchst wahrscheinlich Glaube an Vielheit jener übermenschlichen Kraftwesen (Polydämonismus)

die Menschen sich theilten in Freie, die vom zahmen und wilden Vieh sorglos lebten, und in Feld- und Hausarbeiter, die bei vielen Mühen von dem Elohim weniger begünstigt schienen, aber als die Stärkeren, der freien Hirten und Jäger Feinde und übermächtig waren. Kain, im Syrischen Kainojo ist, wie das lateinische Faber, ein allgemeines Wort für künstliche Handarbeit. So auch das arabische Kin, in mancherlei Derivaten. Vgl. Tubal-Kain, Genes. 4, 22.

das Aeltere. Daimon bedeutet etwas wissendthätiges, eine Causal-Intelligenz. Ein mehr als Theos umfassender Religionsbegriff. In dem einzelnen Baum = Drys, ahnete man eine Dryas (eine Hamadryas, zugleich mit dem Gewächs seyend und ungerne vergehend).

39. Später fasst der rationalisirende (Verhältnisse beobachtende) Mensch seine Gegenstände in Arten und Gattungen. So ahnete man specielle und generische Ursachen, die der Grieche (von ϑεω, τιϑημι) Sezende, ϑεοι nannte. Herodot (II, 52. 54. 57.) hörte zu Dodona von Vorzeiten, wo man diese Sezende (ponentes, potentes) noch nicht einmal durch besondere Namen unterschied, sondern unbestimmter und allgemeinhin anrief. Zu bestimmteren Benennungen sollen dort erst reine, fromme Frauen (Tauben) aus Aegypten das Beispiel gegeben haben.

40. Auch in Aegypten ahnete man wahrscheinlich zuerst in jedem Thier ein einzelnes dämonisches Ursachwesen. Denn für ein späteres Wirken des Verstandes müssen wir es wohl halten, dass man den Dämon für alle Stiere in Einen Apis und Mnevis concentrirte. Der Hirtenstand und der Ackerbauer vereinten sich.

41. Dem mehr geistigen griechischen Hirten generalisirten sich die Ursachwesen seiner Heerden in Einen Hirtengott, Pan, von Pao, pasco. Als die kleinen Hellenenstaaten sich zu Aristokratieen unter Königen gestalteten, ahneten sie, dass auch die „Sezenden", die Theoi, in einer solchen von einem Basileus präsidirten Aristokratie zusammenseyn müssten. Der Lebensherr, Dseus (Zeus) stund oben an. Wie der Völker öffentlicher Zustand gestaltet ist, oder sich ändert, so auch ihre Theogonie und Theologie. Immer Selbsterziehung der Menschen nach ihrer Art!

42. Beiläufig bemerke ich, dass das lateinische Deus mir mehr mit dem orientalischen Dew (Dju), dem semitischen Di, Du, welches auf „Herr seyn, Besiz haben", deutet, verwandt scheint, als mit dem griechischen ϑειο, sezen. Wie im Orient, so den Römern, ist Macht, Herr seyn (Adonai von Dun = unter sich haben) der Hauptbegriff im Uebermenschlichen. Wenn das deutsche Gott vom persischen Choda

(nach Grimms Deutscher Mythologie S. 11.) abzustammen scheint, so ist auch nur an den Begriff Herr, Besizer zu denken, nicht an die speculativ erkünstelte Auslegung: qui per se venit. Castell. p. 231. Wahrscheinlich aber sezte der philosophirende Sinn der Deutschen den Begriff Gut = vollkommen, an die Stelle des Persischen Chod, da der Blick auf das moralische Gutseyn schon heller wurde.

14. Monotheismus. Mischung mit Polydämonismus.

43. Wenn frühe mehrere Menschengeister so kräftig waren, dass sie nicht am meisten auf die Einzelheiten sahen, sondern alles, was sie als werdend beobachten konnten, als ein grosses Eines auffassten, so könnten dergleichen Geister auch Eine Alleinursache geahnet, also sich einen Monotheismus als Religionslehre für ihre Religiosität gebildet haben. Aber Geister dieser seltenen Art sind nicht leicht in der roheren Zeit vorauszusezen. Sie kamen selbst unter den Hellenen spät. Erst Anaxagoras ahnet einen Nus, ein denkendwollendes von der Hyle (hebr. Chail, Macht?) gesondertes Ursachwesen; und selbst Perikles vermochte ihn noch nicht gegen Opferpriester und den Vielgottheitsglauben der Menge in Athen zu schüzen. Sokrates musste noch den Giftbecher dafür trinken, dass er Wolken und Winde aus Naturursachen erklärte und über das Uebermenschliche lieber nichtwissend, als zuviel Menschenförmiges behauptend, seyn wollte.

44. Sehr unwahrscheinlich wäre es auch, dass, wenn ein Alleingott zuvörderst anerkannt gewesen wäre, die Monotheisten erst in Polytheismus hätten übergehen können.

45. Bei den althebräischen Nomadenstämmen war eine Mischung mit Polydämonismus und ein Hinneigen der Menge zu diesem schon in der Entstehung von Abrahams Glauben gegründet. Abraham erhob sich, kraft des die Aechtheit dieser Traditionen beglaubigenden Edelmuths in seinem Charakter, zu dem höchsten, rechtwollenden Elohim (dem Hochverehrten).

Aber noch war dieser nur als Gott der Götter (der Hochverehrliche unter den Hochverehrlichen der andern Völker) anerkannt. Diese anderen galten noch nicht als Nichts (als Elilim).

46. Daher ergab es sich, dass die aus Fremden in die Abrahamidische Familie und Nachkommenschaft mit dem an den Gott Abrahams bindenden Eigenthumszeichen der Beschneidung aufgenommenen Knechte, und weiterhin die Menge eben so nationalisirter Fremden doch auch ihre Elohim soviel möglich beibehielten oder heimlich ihre Anbetung erneuerten. Es ergab sich sogar, dass, da der Verein der 12 Stämme andern Nachbarreichen ähnlicher wurde, der weltkundigere, gern absolut und doch aufgeklärt, zugleich verschwenderisch und mit Pomp herrschende Salomo eine Art von Religionsvereinigung, einen Polydämonismus, aus seinem Harem (1. Kön. 11.) ausgehen und neben dem Jehovahcultus veröffentlichen liess, um durch den Schein von Religionsfreiheit Alle zu gewinnen und sie desto eher unter sein Gewaltregiment zusammen zu halten.

47. Die bittere Frucht dieser Religionsmengerei, welche in den Klügeren immer ein Nichtglauben an das Aufgezwungene erzeugt, war, dass, sobald der Sohn, von Unerfahrneren berathen, seinen Finger noch schwerer machen wollte, als Salomo's Lenden (1. Kön. 12.), der grössere, rohere Volkstheil zum Apis- und Mnevisdienst abzufallen, von dem mit Aegypten vertraut gewordenen Jerobeam leicht verleitet werden konnte. Dem Roheren bleibt die Menge immer anhänglicher, gleichartiger!

48. Uebrigens entsteht der Polydämonismus (der Glaube an Viele, das Einzelne bewirkende Ursachgeister) auch wenn er in Polytheismus (in den Glauben, dass jene unsichtbaren Ursächer das Daseyende zur Form brächten) überging, nur aus Irrthum, nicht aus einem „bösen Princip.“ Böses ist nur da, wo etwas als das Rechte anerkannt und doch nicht gewollt, sogar das Gegentheil gewollt wird. Dämone als Bildner der als ewig vorausgesezten Materie (Hyle), oder auch Ursächer der Hyle selbst, als Stoff und Form sezende Theoi, zu denken, war ein Irrthum, nicht eine böswillige Erdichtung. Der Philosoph darf also auch nicht,

in der Grundlage einer positiv genannten Philosophie, als nothwendig behaupten: Der aus der zweiten göttlichen Potenz ausgegangene Logos habe, ein Paar Jahrtausende hindurch, das Heidenthum, als ein Product des Bösen, die Menschen zum Umsturz des Göttlichen verleitenden Princips „überwinden" müssen.

49. Nur die allmählig in den kräftigeren Menschengeistern ihrer selbst bewusster werdende Urtheilskraft (der menschliche Logos) machte nach und nach jenen Irrthum so undenkbar, dass dem Urchristenthum schon der grosse Unterschied zwischen Denen, die das Wahrscheinlichere (Eines, wenn auch durch Dämone, als Untergötter wirkenden höchsten Gottes) zu denken wagten, im Gegensaz gegen den priesterlichen Tempel- und Volkscultus wenigstens in der cultivirten Oekumene (Römerwelt) entgegen kam. Eine Folge der, wenn gleich sehr langsamen, Selbsterziehung der Menschen durch das Zusammenwirken der von Einzelnen erreichten Einsichten.

50. Böse wurde die an sich blos irrige Vielgötterei, nur durch weiteres Ausmalen der die Urtheilskraft überfliegenden Phantasie, welche die Götter auch mit menschlichen Leidenschaften, mit Willkühr für das Unrechte, ausstattete und dann, ihnen nachahmend, sie darum, dass sie auch bei Lastern unzerstörbar wären, beneidete. Diese Verkehrtheit ist aber nicht im Begriff der Vielgötterei, sondern wieder in der Verstandesschwäche (Ungeübtheit im Denken) gegründet.

51. Der meist nur Sinnliche trägt eben solche Anthropopathien (von Willkühr, Rache, Vorliebe) auch auf die reinere Lehre von Gotteinheit über. In seinem Wollen des als unrecht Anerkannten aber ist doch das Böse, nicht wie ein für sich bestehendes Princip. Es ist immer nur eine jedesmal einzeln hervorgebrachte Verkehrtheit in der Anwendung der Wissens- und Wollenskraft. In keinem Menschengeist wird es zum Princip, Böses (anerkanntes Gegentheil des Rechten) deswegen zu thun, weil es böse ist. Nur weil das Verkehrte angewöhnt werden kann, erhält es den Schein eines Princips, einer selbstbestehenden Potenz, die (man sagt nicht, wie und wodurch?) durch eine aus der ersten Potenz des Seyns aus-

gehende Macht eines Gott Logos „überwunden“ werden müsste, da doch nur durch das Besserwissen und Wollen jedes einzelnen Geistes in ihm selbst das Bessere überwiegend werden kann.

15. Uebergang des Monotheismus bei den Hebräern in das Sittlichgute.

52. Das unter den althebräischen Nomaden (Beduinen) durch des Emir, Abraham, gotteswürdigen Charakter zum Stammgesez gewordene Treuseynwollen (Aemunah, Pistis) gegen den höchsten für das Rechtwollen (Zedakah) waltenden Elohim war, wenn gleich in Isaak, Jakob und den 12 sogenannten Patriarchen andere, theils schwächere, theils ausartende Charaktere gefolgt waren, doch unter Mose so sehr das Rettungsmittel aus dem Frohndienst einer misstrauenden neuen Pharaonendynastie geworden, dass dieser bewundernswürdige (Freiheit als Zweck mit Gewalt als Mittel verbindende) Gründer der Nation jenen Elohim Abrahams als Jehovah (als Den, der immer das, was er seyn soll, machen werde[74]) zum unsichtbaren Volkskönig wählen, durch förmliche Volkswahl erkuren, lassen konnte.

53. Mose's zu den für bürgerliche Ordnung nöthigen Kenntnissen (bei weitem nicht blos zum Opferschlachten) ausgewählter Volksstamm sollte, mit einem Kriegsanführer verbunden, das Gottesvolk so regieren, wie sie es für von Gott gewollt erachten könnten. Da nun ihr Gott immerfort nur das Gerechte und Weise wollen konnte, so war dadurch ihnen und der Nation für ihre Fortbildung eine Norm vorgehalten, die sich selbst vervollkommnete, je nachdem sie und die Na-

74) Dies bedeutet das althebräische Wort, weil es von dem Wurzelwort Havah (media Vau) abstammt. Davon ist das Pihel Hovah, welches „machen, dass etwas sey“ bedeutet. Die philologische Erörterung dieses nach 2. Mos. 3, 15. 6, 3. 7, 5. 19. bedeutsamen Eigennamens habe ich im Literaturblatt der Allgemeinen Kirchenzeitung gerechtfertigt.

tion, weiser und gerechter zu denken, in ihrer Selbsterziehung fortrückten.

53. Deswegen konnten schon andere Gottbegeisterte, wie Jesaiah 1, 12. bis 4, 1., da sie zum voraus durch das älteste, religiöse Sprechfreiheitsgesez nach Deuteron. 18, 14—22. geschüzte Freiredner waren, sogar gegen den von Mose (mit menschenwürdiger Klugheit) legitimirten priesterlichen Opfercultus laut behaupten, dass er ohne Rechtschaffenheit im Denken, Wollen und Handeln doch in Jehovahs Urtheil nichts gelte.

16. Ursprung des Messiasbegriffs und Vergeistigung in der urchristlichen Messiasidee.

55. Seitdem David, vom Hirtenstab wegen seines Kriegsmuths und biederer Popularität durch zweifache Volkswahl zum Königsscepter emporgehoben war, auch in dem neutralen, jezt eroberten Jerusalem die Priesterschaft fixirt und sich ausdrücklich dadurch gegen einen Abfall, wie unter Saul 2. Sam. 7, 12. geschen war, gesichert hatte, kam prophetisch das den gewaltsamen Regentenwechsel verhütende Verfassungsgesez hinzu, dass nur aus Davids Familie Messiase, d. i. gesalbte Stellvertreter, Söhne und gleichsam Erbnehmer Gottes als des Nationalkönigs, zu hoffen seyen. 2. Sam. 7, 4—17. 1. Chron. 17, 13. 2. Chron. 23, 3.

56. Als dennoch die nicht von David, sondern von Levi stammenden Makkabäischen Volksretter zu Oberpriestern und Regenten zugleich unter Simon (1. Makkab. 14, 41.) sich wählen lassen konnten, wurde zwar nach denen auf Daniel zurückgestellten Prophezeihungen 7, 13. 14. 27. jene Messiasidee so umgedeutet, dass, ohne irgend eine Erinnerung wegen des Anspruchs der Davidischen Nachkommenschaft an die Messianität, ein besonders von Gott ermächtigter „Menschensohn“ Regent des über alle Reiche auszudehnenden Gottesreichs werden und durch diesen die Nation sich herrschend über alle Weltvölker erheben sollte.

57. Allein der durch jene Priesterfamilie von Juda und dem Hause Davids anderthalb Jahrhunderte vor Jesu Geburt weggekommene Scepter wurde von diesen Makkabäern so schlecht angewendet und kam endlich an den der Römermacht in allen fremden Sitten nacheifernden Idumäer Herodes, so, dass im Gegensaz gegen diese, 140 Jahre lang eingedrungene unselige Gewaltherrschaft nur um so eifriger die Sehnsucht nach einem Heilbringer, einem messianischen Gottessohn als Regenten und von Gottes Macht gesezten Erbnehmer (Kleronomos) des in's Allgemeine zu erweiternden Reiches Gottes unter den Gottandächtigen wieder auflebte.

58. Und siehe da! Viel wahrer und heilbringender als Menschen es gedacht hatten, aber auch viel unscheinbarer und geistiger begann, unter den widrigst erscheinenden Umständen, die gröste welthistorische Umänderung. Eine Nachkommin Davids, die in den Handwerkerstand herabgedrückt, doch, wie ihr bei Lukas 1, 51—53. aufbewahrtes, noch ganz jüdisch eine Messianische Gewaltherrschaft (vgl. 1, 32. 33.) erwartendes Lied beweist, die Ansprüche der Davidischen Familie lebhaft fühlte, gebar einen Sohn unter so wunderbaren Umständen, dass dieser von den Vertrauten, den Stillen im Lande, von seinem ersten Augenblick an als künftiger Messias hochgehalten und so erzogen wurde.

59. Wie hoch und heilig diese Idee auf den an Weisheit, an Gottes- und Menschenliebe zunehmenden (2, 52.) Geist wirkte, sagt uns eine einzige Ueberlieferung, dass er, zwölfjährig, voll religiöser Wissbegierde nur mit dem, was Gott, seinen Vater, betraf, beschäftigt[75]) zu seyn für seine Obliegenheit achtete. (Welch höhere Geistesrichtung würde in jedem Kinde erzielt werden können, wenn vom ersten Augen-

75) Luk. 2, 49. geht Jesu Antwort: ἐν τοῖς του πατρος μου δεῖ εἶναι με wohl nicht blos auf den Tempel als Gotteshaus. „In dem, was seinen, des Messias, Vater, betraf, sollte und wollte er seyn“ in rebus divinis iisque messianis occupatus. Deswegen hatte er über dem Hören und Befragen einiger hochgehaltener Residenzlehrer alles andere vergessen.

blick an es als ein zur Erfüllung der Menschenwürde Menschgewordener Geist behandelt würde!)

60. Anderes als dass er in Unterordnug unter seine Eltern (2, 51. hypotassomenos) lebte, ist aus den 29 Jahren seiner Ausbildung sogar von dem Pauliner Lukas, der doch absichtlich den frühern Diegesen nachgegangen war (1, 1–4.) nicht aufbewahrt. Die Frage: Warum ging die Verehrung des Messias nicht, mit den ohne Zweifel damals noch bekannten Hauptmomenten seiner Jugendbildung, auch in diese 29 Jahre zurück? ist historisch nicht beantwortet.

61. Aber als er dreissigjährig, „wie ein Gott gestaltet“ (die Worte ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων Philipp. 2, 6. sagen: = „in einer Gottesgestalt daseyend“ vgl. Mark. 16, 12. εν ἑτερᾳ μορφῃ) und zugleich mit unerhörter Kraft der Rede (4, 22. Matth. 7, 28. 29.) unter das vielfach leidende Volk trat, wirkte sein Blick und Wort (Luk. 4, 35.) und die Ueberzeugung der sich besessen Glaubenden, das vor dem Messias Gottes alle Dämonieen weichen müssten, Heilungswunder in Menge, die als Facta und als damals unerklärte, also als Wunderfacta nicht zu bezweifeln sind. Würden sich Hörer in Haufen zu seiner nur geistigere Pflichterfüllung fordernden Bergrede am ganzen Hügel um ihn her gelagert haben, wenn nicht ihr Bedürfniss nach jenen staunenswürdigen Wunderhülfen sie überall her (Matth. 4, 24.) herbeigerufen hätte?

62. So gewiss die Umgebungen seiner Kindheit (nach Luk. 1, 32. 33. 48–55. 68–75. 2, 31–35. 38.) einen durch Allmacht zum Weltbeherrschen erhobenen Messias, nach den lezten Capiteln bei Jesaiah und nach Daniel 7, 13. 27., erwarteten und so hoch Jesus selbst die Begeisterung der Propheten achtete, so gross, wahr und wundersam ist die Totalveränderung, welche sein Geist in der Richtung der Religiosität hervorbrachte. Das charakteristisch Unterscheidende ist, dass die Vielgötterei Macht und Willkühr, der alttestamentliche Gotteinheitsglaube Macht und gesezliche Gerechtigkeit, das Urchristenthum vollkommenes Wollen des Rechten und Guten nebst dem dazu nöthigen Wissen und Mächtigseyn als das Wesentliche der Göttlichkeit voraussezte!! Das Mosaische war eine legale, erst

das evangelische Urchristenthum ist eine Willensrechtschaffenheit (ächte Moralität) als von Gott gewollt, Gott als Vater voranstellende Volksreligion.

63. Alle Hoffnungen auf Machteinwirkungen von Gott rückte unser Christus nach Matth. 24, 24. so, dass jene oft sehr sinnlichen Prophetenstimmen nicht das nächste Höhere hindern sollten, in die Zeit hinaus, wo erst die Aufforderung zur Willensbesserung an alle Völker gebracht und sie durch dieses Zeugniss vom Geistigen des Gottesreichs unentschuldbar gemacht wären. Für die Gegenwart macht er nichts von Dogmen über das unendliche, überseyende Wesen der Gottheit und ihrer uns Nichtvollkommenen unbegreiflichen Art des Wissens und Wirkens zum Gegenstand der Religiosität. (Wie wenig wirken auch, ungeachtet Dogmenglaube seit a. 150 immer mehr zur Hauptsache in allen Kirchenconfessionen gemacht worden ist, all jene nur die Wissbegier reizenden, nie gewisswerdenden Lehrmeinungen zum Nöthigen, zur Willensbesserung?)

64. Der dreissigjährige Messias und der über ihn als den Christus bei der Taufe (Joh. 1, 31. 32.) entschieden gewordene, verwandte Priestersohn, jener durch Sittenstrenge die Volksverkehrtheiten erschütternde Johannes, stimmen auf das Nöthigste der Gegenwart ohne alles Dogma überein:

> Euer Wissen und Wollen (euern, Nus, wie er in Euch gewöhnlich ist) sollet Ihr umändern (μετανοειτε Matth. 3, 2. 4, 17.). Denn dass eine Gottesregierung werde, ist nahe!

65. In zwei, drei einfachen, folgereichen Worten: Vater und Kinder (Matth. 6, 9. Luk. 15, 25—28.), Geist und Wahrhaftigkeit (Joh. 4, 23. 24.), Willensrechtschaffenheit (Matth. 5, 20. 48.) mit Gottes- und Menschenliebe (27, 37. 39.) ist die ganze Theorie, oder vielmehr das ausgesprochen, was jede überschwängliche unpraktische Theorie für die Religiosität entbehrlich macht. Von einem Glauben an manches, das ohne unser Wissen im Unsichtbaren geschehen seyn soll und wenn es geschehen ist, auch ohne unser Wissen gewirkt haben müsste, kann die dem ganzen Menschengeschlecht so nöthige Religiosität nicht abhangen.

66. Wie gross, wie geistthätig diese Umänderung des Aeussern der Religion in's Innere war, wie davon das unläugbare Uebergewicht abhängt, welches die christlichen Völker in der Cultur über alle Andere haben und wie dieses die Minderdogmatischen am meisten erreichen, bedenken wir nur allzu selten, weil wir die vorchristliche Richtung auf Meinen und äussere Werkleistungen nicht mehr so, wie dadurch die heidnische und jüdische Religiosität verkehrt worden war, vor uns sehen; wenn gleich auch jezt noch von diesen Menschenförmigkeiten zuviel zurückgeblieben ist und statt des Wesentlichen oft sogar als Christlichkeit aufgedrungen werden will.

17. Das Urchristenthum nach der evangelischen Ueberlieferung von Jesus.[76])

67. Nachdem so lange bei der Vielgötterei Macht mit Willkührlichkeit, bei Mose eine das äusserlich Rechte gebietende Macht der Hauptgedanke gewesen war, änderte unser Christus Alles mit dem Einen Wort: Gott ist Vater, die Menschengeister sollen seine gleichgesinnte Familie seyn! Wenn doch immer nur der Begriff: Guter (Matth. 19, 17.) heiliger Vater (Joh. 17, 11.) für die Willensthätigkeit entfaltet würde. Dem Vater ist's um das innige Gutseyn der Gesinnung des Kindes, um dessen Willigkeit (Liebe) für das Rechte zu thun. Ein Vater fordert, wo er der Reue und des Besserwerdens versichert ist, nicht andere Büssungen (ausser den Uebeln, welche das Sündigen von selbst hervorbringt. Luk. 15, 19.) Am wenigsten kann er deswegen Leiden des Unschuldigen gewollt haben, die nicht einmal ein menschlicher

76) Unserer Zeit ist auch Denen, welche fast ausschliessend christlich zu seyn meinen, das Christliche meist nur nach katechetisch gehörten Dogmen, nicht nach dem schlichten Inhalt der Evangelischen Tradition bekannt. Hätte ich es für eine zweckwidrige Abschweifung halten sollen, an den historischen Christus historischer zu erinnern?

Begnadiger als Stellvertretungen zulassen würde. (Wie viel hat es schon gewirkt, wie viel muss es noch wirken, dass unser Christus laut der Evangelien immer Gott, die ganze wahre Gottheit, seinen und unsern Vater genannt hat!)

68. An Gott als Geist war in den Volksreligionen fast gar nicht gedacht. Dem Theoretiker sagt das Eine Wort mehr, als all das fruchtlose Vielreden über das Absolute und wie das Schaffende und das Geschaffene doch Eines und Ebendasselbe seyen. Das Eine Joh. 4, 23. 24. aufbewahrte Wort: Ein Geist ist der Gott, der im Geiste und in Wahrhaftigkeit als Vater zu verehren ist! lehrt, an das Höchste und Beste zu denken, was wir zu denken vermögen, an Vollkommenheit im Wissen, Wollen und Denken. Es lässt den contradictorischen Einfall nicht zu, wie wenn Gott als Geist aus einer blindseyenden Urpotenz sich entwickle. Dieser vollkommne Geist und die Geisterwelt ist im All. Aber wie Vieles im All ist Nichtgeist?

69. Als heiliger Geist will der väterliche Gott eine reine, willige Entschlossenheit für das Rechte. Dadurch ist zum voraus gewiss, dass alle Macht, die ein heiliger Geist haben kann, von jeder Hemmung der Freiwilligkeit anderer Geister zum voraus zurückgehalten ist, dass aber auch nichts Anderes, ausser der willigen Geistesrechtschaffenheit, das, wonach alle Religiosität sich sehnt: Harmonie mit der Gottheit, gewähren kann. Diese Harmonie mit Gott ist Liebe Gottes, aber nicht etwa Liebe der unerforschlichen Vollkommenheiten im Wesen Gottes, sondern, wie alle Liebe, Willigkeit mit dem Wollen des Geliebten übereinzustimmen; eine Willigkeit, die, wenn sie auf Hochachtung des Vortrefflichen gegründet ist, Wollen und Wissen innig und bleibend vereinigt.

70. Würden nur die Evangelien, ohne das Vorurtheil, wie wenn die Religiosität vom Glauben an Lehrgeheimnisse und an die Person mehr, als von dem Wahrachten und Befolgen der Lebensvorschriften abhange, mit reinhistorischer Auffassung umsichtig genug gelesen, so könnte das Endurtheil nicht fehlen, dass fast Alles einfache, das Rechtwollen durch Wort oder eigenes Thun Jesu erregende Wahrheiten

betreffe, und doch unerkennbare Entdeckungen von Wirklichkeiten im Uebermenschlichen, aber nur aus wenigen, kurz und populär gesagten Stellen nach dem Trieb für Mysterien, durch künstliche Schlüsse herausgedeutet werden.

71. Wenn an geheimen, nur durch höhere Beschreibung erkennbaren Ereignissen der Unsichtbarkeit die Hauptsache der Religion hinge, würde unser Christus gewiss dafür auch die deutlichen bestimmten Worte (wie drei Personen, Gleichheit im Wesen, stellvertretende Genugthuung, überallige Mittheilbarkeit seines Leibs und Blutes u. dgl.) selbst gewusst und nicht erst der polemischen Offenbarung jener durch Stimmenmehrheit über Wahrheiten entscheidenden, von Herrschergeboten und andern allzu menschlichen Zufälligkeiten abgehangenen Kirchenversammlungen und dienstbaren Schulphilosophieen überlassen haben.

72. Auf jeden Fall ist nichts einleuchtender, als dass die Christlichkeit nicht durch die vielfache Variabilität des Dogmenglaubens erhalten wird, dass sie besonders nicht durch das ausschliessliche, auch troz aller persönlicher, äusserer Machtmittel immer sich umgestaltende Festhalten an dieser oder jener Confession, (das heisst, an dem Bekenntniss, dass die Auslegungen einer beschränkten Zeit mehr als die in den Mitteln vielverbesserte Selbsterforschung des Textes gelten müsste) als das Wesentliche der Christlichkeit genährt und gefördert werde; dass vielmehr die welthistorisch unläugbare Erhebung der Christenvölker davon ausging und dadurch fortdauert, dass das Unmoralische im Heidenthum und Judenthum durch Umwendung der Gemüther von äusserer Gottes-Furcht auf willige Verehrung durch geistiges Rechtwollen zurückgedrängt wurde. Und ist es nicht eben diese willensthätige Gemüthserhebung, was immerfort, wenn gleich Meinungsstolz und kirchliche Herrschsucht noch vielen äussern Schein verbreiten, der gewissenhaftfreien Selbstüberzeugung und dadurch dem Streben nach Anwendung der Vernunft auf all unser Denken und Wollen und Wirken eine im Innern unzerstörbare Freistätte erhält und mehr und mehr öffnet?

73. Woher aber dies? und wohin? Nur drei Messiasjahre hindurch dauerte das unmittelbare Wirken des Wundervoll-

Erschienenen, welcher von Unten herauf auf das heilbedürfende Volk durch die Verwirklichung der Lehre in seinem Thun und Leiden, den übermächtigen Eindruck hervorbrachte, dass der Redlichen viele in ihm den ersehnten Davidischen Gottessohn, den das Gottesreich geistig und auch äusserlich verbreitenden Gottgesalbten, verehrten.

74. Seit ihm und dem strengen Besserungsprediger, Johannes, durch eine bedeutungsvoll erfasste Erscheinung der Beruf seiner Kindheit, als Messias hervorzutreten, entschieden war, wirkte Er, nach kurzer Besuchung eines Familienfestes in Galiläa (Joh. 2, 1—11.) zuvörderst auf dem Pascha in der Tempelstadt 2, 13—3, 31. wie ein vom Gotteseifer begeisterter Reformator 2, 14—22. und mit bewunderter Menschenkenntniss 2, 23—29. so, dass ein Oberrabbine, Nikodemus, ihn zu prüfen versuchte 3, 1—15. und von da an als angesehenes Synedriumsmitglied 7, 50. sein bis über die Kreuzigung hinaus 19, 39. treuer Anhänger wurde.

75. Jesus und Johannes blieben auch noch länger in der Nähe der Hauptstadt unter dem Landvolk auffallend wirksam 3, 22—36. bis die Pharisäischen Machthaber 4, 1. schon bemerkten, dass diese „Gesinnungsverbesserung" ihrem auf äussere Werkheiligkeit gebauten Auctoritätsglauben Gefahr drohe. Immer nur durch Ueberzeugung, nicht durch Gewalt, wirkenwollend geht er 4, 43. unter seine einfachere, von Meinungsmacht freiere Galiläer bis zur fernen Spize des zu schnellen Fahrten an verschiedene Ufer wohlgelegenen, volkreichen Landsees zurück, nachdem er auf der Durchreise durch die herrlichste, allen sectirischen Tempeldienst wegweisende Gottheitslehre von Gott als Geist und als Vater 3, 19—26. selbstdenkenden Samaritaner 4, 42. zu der Anerkennung bewogen hatte: Wer so die Gottesverehrung in der Vereinigung des geistigwahren Rechtwollens mit dem Wollen des väterlichen Gottes selbstthätig und vom Sectengeiste frei nachweist, der ist über allen Völkerunterschied hinaus für alle Welt heilbringend. Er ist „der ersehnte Weltretter, unser Christus!"

76. Unter den Galiläern wirkte Er, nach der in den Synagogen (Luk. 4, 15—17. Matth. 9, 35.) und sonst bestehenden Lehrfreiheit, bis zum nächsten Pascha Joh. 5, 1. Hier

erlauschten 5, 16. Jüdischgesezliche, dass er einem scheinkranken Faullenzer am Sabbat sein Bett wegzutragen befohlen hatte. Jezt konnten sie ihn dem Volk als Sabbatsverlezer verdächtig machen. Jezt vertheidigte er sich 5, 17. 20. dass er immer aus dem, was der väterliche Gott thue, welcher ja doch sein Gutwirken auch am Sabbat nicht ausseze, auch für sich lerne und mehr lernen werde, was er als Messias jezt und künftig zu thun habe. (Diese und folgende im Johannesevangelium bewahrten Rückerinnerungen betreffen Reden, in denen für Jerusalem ein zum Theil anderer Ton und Aufschwung angemessen gewesen war und daher von dem in Galiläa, wie ihn die drei andern Evangelien überliefern, verschieden seyn konnte.)

77. Von jezt an verfolgten ihn pharisäische Buchstäbler (Matth. 9, 3.) als Auflaurer und mit argwöhnischen Winken an das Volk, dass er, der Sabbatsverlezer, nur mit Hülfe des teufelischen Hausbeherrschers (Beel-Zebul) gegen niedere Dämonien Wunder thue. (So wenig konnten die unbezweifelten Wunderfolgen damals für innere Wahrheit der Lehreinsichten entscheiden!)

78. Jesus bei offenbar steigender Gefahr, welcher er auswich, aber nicht nachgab, wirkte, so oft er konnte, an den festlichen Versammlungstagen in der Tempelstadt auf in- und ausländische Festbesucher, doch fast immer nur auf seine Volksgenossen sich beschränkend (Joh. 12, 20–27.) wenn gleich in der spätern Zeit der Gedanke an die überall zerstreuten, regsamen Millionen zerstreuter Juden 7, 35. nicht unberührt blieb und Jesus selbst daran erinnerte, dass er, als Messias, auch ausser Palästina eine andere Heerde habe und mit Daransezung seines Lebens der Eine Hirte für beide seyn wolle. 10, 16. 11, 52.

78. Erst als die Wiederbelebung des Bruders von Maria und Martha nahe bei Jerusalem, als Gegensaz gegen die sadducäische Lehrbehauptung: dass Engel und Menschengeister nur auf kurze Zeit, nur in Gott zurückfliessend, nicht substantiell existirten, auch die auf ihre zeitliche Gewalt um so eifersüchtigere sadducäische Magnaten beleidigte, wurden diese mit den Pharisäern einig. Der schlaue Oberpriester

leitete im Synedrium die beiden Partheien auf ein gemeinschaftliches Drittes: dass ja wohl ihr beiderseitiges Rabbinenregiment nicht gestürzt werden dürfe, weil sonst die römischen Heiden das Volk Gottes beherrschen würden; dass folglich der Eine (möchte er an sich seyn, wie er sey) ohne weiteres als ein Opfer für die Freierhaltung der Nation fallen müsse!

79. Da Jesus nicht gegen das Gesez vom Paschafest wegbleiben und doch, ungeachtet des wiederholten Volkszulaufs durch keine Gewalt sich schüzen wollte, vielmehr mitten unter dem (unstäten) Volsjubel innigst gerührt (Joh. 12, 27.) sich in allem der Fügung Gottes, als des Vaters, resignirte (v. 28—32.), so konnte die Ausführung des gegen ihn von den vereinigten Hierarchen beschlossenen Todesurtheils nicht ferne seyn, wenn er gleich vorsichtig die Nächte ausser Jerusalem zubrachte.

80. Der Verrath eines der Zwölfe (welcher nach dem Hang zu jüdisch-messianischen Gewalthoffnungen wahrscheinlich Jesus zu einem Widerstand durch Volksbewegung, zu einer beschleunigten, gewaltsamen Eröffnung des Messiasreiches nöthigen wollte) giebt den Ausschlag, dass die Hierarchen die Gefangennehmung gerade auf die Nacht nach dem Paschamahl beschlossen, zu welchem Jesus, das Gesez achtend, gewiss in die Stadt kommen würde. Er erfährt das Entscheidende erst so spät, dass Judas selbst sich noch mit zum Essen des Paschalamms sezte. Und hier, wie erwies sich hier die Gemüthsstärke unseres Christus bis in's Unbeschreibliche! So plözlich von der Voraussicht, am nächsten Tage grausam hingerichtet zu werden, überrascht, hat die Macht über sich, wie uns das Johannesevangelium davon (Kap. 13. bis 17.) die erhebendsten Rückerinnerungen aufbehalten hat, seiner selbst vergessend sich in Ermahnungen und Aufmunterungen nur an die eilf Vertrauteste zu wenden, um sie für seinen praktisch göttlichen Messiaszweck liebevoll, einig, voll Vertrauens auf Gottes und seinen Geist fortwirkend zu erhalten.

81. Und dies vermag er, nicht etwa weil sein Menschengefühl durch eine andere übermenschliche Macht entfernt war! Sobald er in nächtlicher Einsamkeit an einem Ort, wo den

Mördern sich zu entziehen noch von ihm abgehangen hätte, sich selbst überlassen war, erschüttern ihn die Schauder vor der Kreuzigungsmarter bis zum Todeschweiss. Dreimal fragt zitternd und dennoch gottergebenst seine Seele aus ihrer tiefsten Tiefe, den Vater, Gott, ob er nicht dem Aeussersten, dem bittersten Todeskelch, entgehen dürfte. Nach dreimaliger immer ruhiger werdender Ueberlegung aber, dass er ohne Schaden für seine Sache nicht weichen könne, tritt er entschlossen, fest, auch ein Gefangennehmen seiner rathlos gewordenen Jünger mit Besonnenheit verhütend, der Häscherschaar entgegen. Sie zitterten vor ihm, dem (wie sie meinten, dämonisch?) bewährten Wunderthäter. Aber, weil er nie durch Gewalt wirken wollte, eilen sie, den Gebundenen dem in List und Macht ergrauten Tempelfürsten Channas, dessen Zelotenaugen sich mitten in der Nacht an solchem Anblick weideten und zu dem noch schlaueren Volksberather, Hochpriester Kaiphas, vorzuführen, wo immer frecher werdende Verhöhnung der Priesterknechte die schwärzeste der Nächte hindurch zeigt, wie weit die Menschheit sich in Herren und Dienern entwürdigen kann.

82. Der jüdisch gedachte Anklagepunct (vor dem hohen Volkssenat) ist: Ob er sich für den wahren Christus, für den Sohn des lebendigen Gottes, erkläre? Feierlich befragt bejaht er, ohne Abänderung des jüdischen Wortsinns, des Oberpriesters Fragestellung; aber mit der beharrlichen Zuversicht, dass an Ihm, was Danielitische Worte (7, 13. 27.) von jenem durch Gott erhobenen „Menschensohn“ erwarten liessen, sichtbar erfüllt werde. Die Hierarchen verdammen ihn, nach ihrem nur sich selbst beigelegten Recht, dass, wer ohne ihre Genehmigung als Prophet auftrete, falsch und des Todes schuldig sey.

83. Sie eilen gegen alle ihre Gerichtsformen, um, ehe die nach den Paschamahlen in desto tieferen Schlaf versunkenen Tausende von Festbesuchern dazwischen treten können, den geistlich Verurtheilten in die unwiderstehlichen Hände der Römer zu bringen, unter dem weltlich gewendeten Vorwand, dass der falsche Messias auch ein Empörer gegen den Cäsar sey. Deswegen erklärt unser Christus dem den Synedriumszweck wohl durchschauenden Römerrichter, dass

er ein geistiges Reich der Wahrheit (der von Gewalt freien Ueberzeugung), beabsichtige.

84. Dem römischen Staatsprocurator klingt das Wort: Wahrheit, wie eine bemitleidenswerthe Schwärmerei. Joh. 18, 37. 38. Doch schwankt des heidnischen Staatsbeamten edlerer, den herrschsüchtigen Sectengeist der Frömmler und Unglaubigen gleich sehr verachtender Rechtssinn noch lange für das Recht. Aber wie hätte sich der Zeitkundige um eines Unschuldigen willen gegen die beharrlich drohenden Hierarchen und möglicher Weise auch gegen den argwöhnischen Imperator, Tiberius, compromittiren sollen? (Diese Leidens- oder Justizmordsgeschichte, wie sehr ist sie in hundert Zügen die Geschichte des Menschenthums aller Zeiten!)

85. Der bis zum Sclaventod sich erniedrigende Gottgetreue schweigt, wird gemartert, von Juden und Heiden verhöhnt, von der Priester- und Pöbelwuth derer, die mit einem Mal gut Cäsarisch seyn wollen (Joh. 19, 13.) zur Kreuzigung gefordert. Die richtiger überzeugte Justiz wascht sich öffentlich die Hände. (Möchte dies ihr *leztes* Händewaschen gewesen seyn!)

86. Seit dem verflossenen Abend schon durch Gemüths- und Körperleiden erschöpft, sinkt, vor dem nächsten Sonnenuntergang der reine, männlichstarke, aber gewiss auch feinempfindende Organismus des Gekreuzigten in den Todesschlummer. Soweit selbst ein von Gott Verlassener scheinend, empfahl er noch mit lautem Ruf (Matth. 27, 50. Hebr. 5, 7.) dem väterlichen Gott seinen Geist und verschied. Das frühe Ausathmen rettete den heiligen Leib vor der zerschmetternden Kriegsknechtskeule.

87. Ach, wie versunken, da dieses Haupt sank, wie tief versunken mussten in diesen Stunden einer erderschütternden Luftverfinsterung alle Messiashoffnungen seyn! Von ferne schauten (v. 55.) ehrfurchtsvolle Frauen, mit der Mutter, der das vor 33 Jahren (Luk. 2, 35.) vorausgesagte Schwerdt durch die Seele ging. Zwei treue Ehrenmänner des hohen Raths aber sorgten für des von der Zerschmetterung geretteten Leibes vorläufige Balsamirung und Ruhe in naher eigener, neuer Gruft.

88. Alles ist verloschen! Die gute Sache ist verloren! Der Entseelte sollte so eben förmlich einbalsamirt werden. So wenig dachte man an eine Möglichkeit, ihn wiederlebend zu sehen. Auch war ein Glauben, dass Gott seine Verehrer zu einem zweiten körperlichen Leben erwecke, gar nicht in den Zeitbegriffen, so dass nicht einmal die Einbildungskraft leicht auf eine solche Vorstellung kommen, noch weniger irgend eine Täuschung, sie veranlassen zu wollen, bewogen seyn konnte. Die Frauen kamen am Frühmorgen (etwa 36 Stunden nach seinem Ausathmen), um sich den Leib des heiligen Gottgesalbten vor Verwesung möglichst zu bewahren.

89. Aber siehe da! Der Gruftstein ist weggewälzt. Die Einhüllungen liegen in Ordnung auf dem leeren Boden. Den Wiederbelebten sieht in Gärtnerskleidern zuerst die für Befreiung von sieben Dämonien dankbare Maria von Magdala. Er spricht von sich selbst als „verwundert" darüber, dass Er „noch nicht aufgestiegen sey zu seinem und ihrem Vater, zu seinem und ihrem Gott", wie Joh. 20, 27. in wiederholter Rede berichtet. Um etwa 40 Stunden früher, seinem Tode am Kreuze nahe, hatte er, nach Luk. 23, 43., erwartet, dass noch am nämlichen Tage sein Geist im Paradiese seyn würde. Denn in den beseligten Theil des Hades gingen, nach dem damaligen Glauben, aller Frommen Seelen über. Für die von Gott Ausgezeichneten, wie Henoch, Mose, Eliah, und so ohne Zweifel auch für den Messias, glaubte man eine frühere Wiedervereinigung mit einem verklärten, höherer Genüsse empfänglichen Leibe und die das Leiden für Gott vergütende Aufnahme in die himmlische Gotteswohnung.

90. Ich will, und wollte, nie etwas von Wundererklärungen abhängig machen. Sie können nur Versuche seyn, durch welche der die Natur und Geschichte beobachtende Menschenkenner die historisch constatirten Thatsachen sich selbst und Denen glaublicher zu machen sucht, welche der Grundregel folgen: Was im Naturzusammenhang geschehen seyn und doch nicht ein Zusammenwirken von Kräften der innern und äusseren Natur zur Ursache gehabt haben soll, das wird selbst der gerichtliche, wie der moralische Untersucher so lange bezweifeln, bis ihm wenigstens ein mögliches,

wenn auch seltenes Zusammenkommen bewirkender Umstände auf die Goldwage der Wahrscheinlichkeiten gelegt wird.

91. Nur für die, welche nicht, wie Philosophen am Schreibepult, alles bequemer auf Gattungsbegriffe, unsichtbare Potenzen und abstracte Identitäten zurückführen, welche vielmehr nach der Lebenserfahrung auch den unbedeutendsten Erfolg nicht anders als aus dem Zusammenfluss[77]) vieler, unberechneter Mitursachen sich glaublich zu machen gelernt haben, mag die Aufgabe bleiben: Ob ein schaffendes Eingreifen aus der Geisterwelt anzunehmen? oder ob es des Wunders genug sey, wenn für einen welthistorisch unübersehbaren Erfolg ein Zusammenwirken seltener Naturkräfte als folgenreiche Ursache probabel erscheint und dadurch eine Menge umständlicher, zeitnaher Ueberlieferungen historisch

77) „Es giebt keinen Zufall! Man darf nicht den Zufall in der Menschengeschichte waltend einführen." — Allerdings nicht! Alle als gesehen, als beobachtet, überlieferten Umstände müssen erwogen, in Rechnung genommen werden. Aber wie viel Unerwartetes, Unberechnetes kommt noch fast vor jedem Erfolg hinzu? An sich steht und wirkt es im wohlverketteten Zusammenhang naher und entfernter Ursächlichkeiten. Nur unsre Kurzsichtigkeit hat eine Scheu vor dem Ungewöhnlichen, das dem Verstand einige Mühe macht. Und so eilt man lieber über alles Verständige hinaus, um das Dunkle aus dem noch dunkleren abzuleiten. Man belächelt das Denken an seltene, aber doch endlich erkennbar gewordene Ursachen, und findet es, wo nicht klug, doch bequem, Ableitungen aus dem Ungewöhnlichen unnatürlich zu nennen. Die alte Welt brachte die kaum Ausathmenden bald möglichst unter die Erde. Die Wenigsten kamen in die Seitenhölen der Grüfte. Dennoch kamen Manche wiederlebend zurück. Man war scheu gegen sie (s. Plutarch's Fragen über römische Gebräuche §. 5.); aber daran zu denken, dass sie nur scheinbar todt gewesen seyen, schien, wie lange? unnatürlich. Jezt errichtet man Leichenhäuser gegen die Möglichkeit des Todtscheinens, ungeachtet man vor 48 Stunden nicht zu begraben pflegt.

glaublicher gemacht wird. Andern mag es überlassen bleiben, lieber alle Ursacherforschung von sich abzuhalten und das Nichterklärte desto glaublicher zu finden, weil es dann allerdings desto mehr des Glaubens bedarf.

92. Das Wichtigste ist nicht die Erklärung der Ursache des Wiederbelebtwerdens Jesu, sondern der Erfolg. Ein Gekreuzigter würde nicht mehr lange als Messias geachtet geblieben, er würde für einen von Gott verlassenen gehalten worden seyn. Das Wiederleben Jesu war die Todtenerweckung aller Messiashoffnungen, das Lebenswunder für sein Gottesreich, die Auferstehung des sonst fast im Keim erstickt gewordenen Urchristenthums. „Kein Tod hat ihn tödten können! Kein Tod tödtet uns!" riefen seine Bekenner. S. 1. Kor. 15, 12—21.

93. Und weil dann seine Lehren keiner Kunst bedurften, kein einziges übervernünftiges[78]) Dogma einführen wollten, so war dafür auch kein Beweisen aus Wundern, es war dadurch nur Erweckung der Aufmerksamkeit nöthig, wie sie deswegen nöthig war, weil man moralisch religiöse Pflichtforderungen viel weniger, als das die Neugier reizende Gutdünken (Dogmatisiren) über jenseitige Denkbarkeiten zu hören liebt. Vgl. Apostelgesch. 5, 14—16.

94. Dass Gott vollkommner Geist und als Superlativ nur Einer sey, war schon der Vernunft der Denkenwollenden einleuchtend. Dass diese Geistesmacht nicht als Willkürherrscher, nicht einmal als Gebieter des Rechten, sondern als das, was ein rechter Vater seyn soll, zu verehren sey, war zwar sein eigenstes, durch das religiös für Menschen wirkende Gottesideal, den heidnischen und jüdischen Begriff entfer-

78) Wäre irgend eine übervernünftige Wirklichkeit zu glauben (aus Vertrauen auf den Mittheiler wahrzuachten) zum Heil der Menschen nöthig, würde sie dann nicbt deutlich und bestimmt genug geoffenbart seyn? Würde sie unser Christus, würde sie Gott den Vernünftelnden, den Jahrhunderte hindurch contravertirenden und sich auch durch Missbrauch der Staatsgewalten und durch Ketzermacherei verfolgenden Auslegern, um sie erst aus etlichen dunkeln Winken offenbar zu machen, überlassen haben?

nendes Lehrbekenntniss, das aber auch nur des Denkens bedurfte, durch Wunder nicht erwiesener zu machen war. Und das Dritte, was (nach Joh. 17, 3.) immer mehr anzuerkennen war, dass er selbst das würdigste Messiasideal durch Thun und Leiden noch wundersamer als durch sein über Mose und Propheten sich (Hebr. 2, 4.) erhebendes Lehren erfülle, dafür war nichts als die unmittelbare Erinnerung an die so eben vorübergeeilten drei unscheinbaren Messiasjahre nöthig, durch welche doch in der Menschengeschichte Gott die Weltalter (αἰῶνας Hebr. 1, 2.) das vorchristliche und das christliche Aevum, als die zwei wichtigen Zeitepochen, gemacht hat.

95. Er war wiederlebend. Blos als Factum war dies entscheidend! Und als Factum ist es schmucklos, ohne beabsichtigte Anwendung, vielseitig, umständlich, sogar mit Umständen, die dem Erwarten der Einbildungskraft zuwider sind, so beschrieben, dass, wenn je Traditionen ein Factum unläugbar machen, dieses nicht anders zu nehmen ist. Der mysteriösere Ahnungsglaube würde sich einen in Verklärung übergehenden Leib gedichtet haben. Er aber will betastet seyn. Er lässt sich das Gewöhnliche zu essen reichen. Luk. 24, 39. 41. 42. Auch hat er, nachdem er innerhalb 40 Tagen in und bei Jerusalem mit Vorsicht, nachher ungestörter in Galiläa, mit mehreren zugleich und längere Zeit zusammengewesen war, sogar nichts von übermenschlichen Wirklichkeiten mitgetheilt, dass sie vielmehr (nach Apostelgesch. 1, 6. 7.) bei der lezten Zusammenkunft noch ein nahes Einwirken der Allmacht hoffen, Er aber sie nur auf das, was sie selbst zu leisten hätten, verweist, alles Uebermenschliche der Macht des Vaters, = des alleinigen Gottes (nicht sich), vorbehält.

96. Und so, dachte ich, da die Meisten unläugbar von einem reinhistorischen (undogmatischen) Eindringen in den schlichten Bibelinhalt abgekommen sind, das wahrhaft Positive, das ohne alle Speculation uns überlieferte Historische, nicht allzu kurz, durch die §§. 65. bis 93. in Wiedererinnerung bringen zu müssen, weil durch nichts entscheidender, als durch diese Reihenfolge des Geschehenen, jede Umdeutung in übervernünftige Entdeckungen, besonders in die jezt als neue Philosophie sich offenbarenden transcen-

denten (überschwänglichen) Phantasieen von erfolgloser Vielgeschäftigkeit einer dem alexandrinisch jüdischen Neuplatonismus entnommenen Logos-Potenz beleuchtet werden kann. Das urchristlich Positive offenbart sich einzig durch schlichte Hinweisung auf das, wie unser Christus sich selbst gegeben und wie die Urchristenzeit (welcher nach innern Datis unsere Evangelien gewiss angehörend nachgewiesen werden können), ihn aufgefasst hatte.

97. Einen historischen Christus, merkt man endlich wieder, statt der so vielfachen dogmatisch aufgenöthigten, und jezt sogar speculativ angestaunten, religiös unfruchtbaren. wissenschaftlich grundlosen Umgestaltungen höchst nöthig zu haben, wenn nicht, nach unvermeidlicher, und doch keinem Eingreifen von Staats- oder Confessionsgewalt zu unterwerfender Willkürlichkeit, jede noch keckere Phantasie die Andere in Extremen, bald negirend, bald wieder die Negationen negirend, überbieten soll.

98. Wer aber kann denn unsern wirklich historischen, auf das einfachste, besserndste und populärste überlieferten Christus, welcher aber zugleich für das Heilbringende der wahrhaft idealische, ein Musterbild der Willenseinheit[79]) mit dem Vater, ist, durch die Andichtungen zu finden meinen, welche die durchaus nur putative Philosophie in einem selbstgemacht Positiven, alles eher als religiöse Gemüthlichkeit erweckenden Drama Rolle für Rolle aufzuführen unternommen hat.

79) Joh. 10, 28. 29. beruft sich Christus auf sein Einesseyn mit dem Vater, um als gewiss zu zeigen, dass die Macht des Vaters ihn und die Seinigen verbunden erhalte. Nicht in der Macht also, behauptet er, Eines zu seyn mit dem Vater, der vielmehr über alles mächtig sey. Vgl. 14, 28.

18. Das Urchristenthum im Schwanken zwischen judenchristlicher und paulinischer Rechtschaffenheitslehre.

1. Auch die Apostelgeschichte, wo der Pauliner, Lukas, vornehmlich Data aufbewahrt hat, welche für die Paulinische höchstnöthige Gleichstellung der Heiden- mit den Judenchristen anwendbar waren, zeigt, dass das weitere Urchristenthum nicht auf Glauben an specielle Dogmen drang. 2, 38. 3, 19. 26. 4, 12. 33. 5, 31. 8, 12. 35. 13, 38.

2. Praktisch kluge Anordnungen, dass man einen Synagogenverein und festen Versammlungsort bildete 1, 14., Christus aber vornehmlich als den δικαιος = den Rechtwollenden und Rechthabenden 3, 14. 7, 52. darstellte. Tempelbesuch, wie Jesus selbst, sich nicht trennte 3, 1. 5, 42. Dass man durch Verkauf des unbeweglichen Vermögens sich mobil und vor Verfolgung sicherer machte 4, 32., ein strenges Zelotengericht ausübte 5, 3. 9., Aufsichtsbesuche bei den schnell hervortretenden Bekennergemeinden einfuhrte 8, 14. 9, 32. 11, 22., den Messiasbekennern aus den Heiden sich, doch nur sehr allmählig, näherte 10, 47. 11, 3. 18. und andere dergleichen Ordnungsverfügungen mehr zeigen, dass, da beim Tode Jesu auch die Zwölfe noch nicht sehr zur Selbstständigkeit vorbereitet waren (Joh. 16, 12. 13.), wahrscheinlich auch andere, vorher zurückgehaltene (Joh. 12, 42. Apostelgesch. 6, 7.), jezt als vorsichtige Rathgeber sich angeschlossen und eingewirkt haben

3. Von mysteriöser Infallibilität über besondere Lehrauslegungen war noch so wenig eine Voraussezung da, dass nicht einmal das leergewordene zwölfte Apostolat von den übrigen des Collegiums aus Inspiration ergänzt, sondern der Gemeindewahl zwischen Gleichgestellten und sogar dem Loose 1, 23—26. überlassen wurde, auch Paulus nebst andern die apostolische Mission durch die zu Antiochia aus Heiden- und Judenchristen gemischte Gemeinde 13, 2. erhielt und der wichtige Beschluss über die Bedingungen des Zusammenlebens mit Heidenchristen 15, 23. nach vorhergegangener Deliberation und mehrseitiger Sacherklärung für die Gemeindegenossen, nicht

von den Aposteln vorzugsweise, sondern von den Presbytern und Brüdern zu Jerusalem, also von der ganzen Gemeinde, ausging.

4. Besonders merkwürdig und von grossem Einfluss auf die urchristliche Gemeindebildung war es, dass die meisten Judenchristen zu Jerusalem bis etlich und zwanzig Jahre nach Jesu Wiederbelebung 21, 20. 21. die Verbindung aller jüdisch Gebornen in und ausser Palästina zum Mosaischen Gesezzustand durch Beschneidung für das zum Seligwerden Nothwendige hielten und von den Aposteln selbst 21, 18. darüber sich nicht berichtigen liessen. Paulus, der seit 20 Jahren mehr als sie alle gethan hatte, hiess bei ihnen „ein Apostate!"

5. Klar ist dadurch, dass eine Entscheidung über diesen wichtigen Punct, inwiefern Jesu messianisch freies Gottesreich die Mosaische das Gottesvolk auf die Abrahamiden einengende und meist nur auf Gottes Machtvollkommenheit hinweisende Theokratie auflösen sollte, von Jesus selbst nicht gegeben seyn musste und dass also eine grosse Scheidung der aus dem alten Volk Gottes abstammenden Messianer von allen andern Nationen die Oberhand erhalten haben würde, wenn nicht ein durch die damals mögliche rabbinische Geistesbildung zu schärferem Beurtheilen vorgeübter, mit dem Aus- und Inland bekannter, für seine Ueberzeugung eifrigst thätiger Rabbine aus dem mit den Wissenschaften rühmlich bekannten Tarsus sein Leben lang wahre Klugheit und eine gegen den Zelotenhass 21, 21. ausdauernde Energie angewendet hätte, um stufenweise das jüdisch prophetische Nationalvorurtheil zu mindern, welches nur durch die Zerstörung des Opfercultus in der Tempelstadt erst nach a. 70. vollends gebrochen wurde.

6. Wem es, bei einem nicht durch Angewohnheiten umwölkten Forscherblick, um die grossen Resultate dessen zu thun ist, was historisch und philosophisch wahrhaft positiv genannt werden darf, dem kann überhaupt kaum etwas bewunderungswürdiger seyn, als der Effect, mit welchem jener Eine Mann von Jerusalem an, wie in einer Kreislinie, Vorderasien und Griechenland bis in's Illyricum (Röm. 15, 19.) und alsdann Rom mit Gemeinden voll ursprünglicher Christlichkeit erfüllte (und wahrscheinlich auch nach dem Röm. 15,

20—24 angedeuteten Motiv und Vorsaz bis nach Spanien[80]) eine ceremonienfreie, ernste, von römischer wie von judenchristlicher Gewalteinmischung unabhängige Christusreligiosität fortgepflanzt hat.)

7. Die Möglichkeit, so schnell von Hauptort zu Hauptort die schon zur Religiosität (zum Harmonirenwollen mit Gott) geneigten Gemüther mit Ueberzeugungstreue für seine Christuslehre zu erfüllen, ging nur daraus hervor, dass Paulus aus der Grundidee des wahren, historischen Christus: Gott ist Vater! grosse weltverbessernde Folgerungen geltend machte, die nur wir nicht mehr so hell, als das eigentliche Urchristenthum, erblicken, weil die damals ihm entgegenstehenden althergebrachten Uebel, dort längst moralisch überwunden, nicht mehr vor den Augen der glücklicheren Christenwelt stehen.

8. Was aber hauptsächlich hatte Paulus im Namen des wahren Weltheilands wegzuräumen? Das Erste ist: Die

80) Paulus war nach Röm. 15, 20. 21. des Streits müde, dass Judenchristen immer in seine im Orient und in Griechenland reinchristlich gegründete Gemeinden ihm nachschlichen, und durch Behauptung einer nothwendigen Befolgung des rabbinisch ausgelegten Mosaismus die von ihm zum Handeln aus moralisch christlicher Ueberzeugungstreue angeleiteten Neumessianer irre machten. Dergleichen dogmatische Zwiste stören den Hauptzweck: herzliche Erbauung. Paulus wollte ihnen lieber soweit wie möglich, über Rom bis nach Spanien, ausweichen, um dort rein und ungestört zu wirken. Er wurde zu Cäsarea und Rom mehrere Jahre lang gefangen gehalten. Am Schluss der Apostelgeschichte 28, 30. aber war er nur noch auf Rom confinirt und übrigens nicht verhaftet. Dies fällt noch in das bessere Quinquennium Nero's, circa a. 57—59. Erst später kam er nach Rom zurück und wurde Märtyrer. Sollte er aber nicht, sobald er frei war, seinen Vorsaz, in Spanien rein und frei zu christianisiren, erfüllt haben? Die Kirche in Spanien hat frühe einen freien Ordnungsgeist, die irländische und schottische eine gelehrte, vom pontificalisch Römischen unabhängige Bildung, die einen reineren Uebergang der Christlichkeit zu ihnen aufzusuchen veranlasst.

Hälfte des Menschengeschlechts, die weibliche, war wie ein blosses Mittel, von der rohen Stärke und von der verfeinerten Lust der Männerherrschaft niedergedrückt. (Selbst Cicero opfert nach der Unsitte der Zeit den Bund mit seiner geliebten treuen Gattin seinem äussern Vortheil auf.) Der wahre Christus sprach: Gott ist Vater; alle sollen Gottes Kinder seyn! und Paulus trägt überallhin die Folgerung: Ihr Männer liebet eure Weiber, ihr Weiber achtet eure Männer, aber — als Euresgleichen, als geistig zu gleicher Pflicht und Beseligung geheiligte Kinder des Einen väterlichen Gottes. Mussten nicht in den beiden Hälften der Mitlebenden die Herzen aller für Liebe Empfänglicheren dieser Christlichkeit entgegen kommen? Jezt erst wurden Ehen, auf Pflicht- und Rechtsgleichheit gegründetes Familienwohl.

9. Noch aber wäre unmässige Männergewalt geblieben. Die Kinder stunden unter einer sehr harten patria potestas. „Auch ihr Vater ist Gott!" Paulus fordert auf zur Folgerung: Ihr Väter behandelt sie ohne erbitternde Willkührlichkeit! Ihr Kinder aber schäzet hoch die Eltern! Wie wahr und willkommen musste diese Christlichkeit die Bessern in jeder Familie ansprechen?

10. Noch eine dritte, fast allgemein neben der jüdischen und heidnischen Religiosität gebliebene Unterdrückung der Menschenwürde zernichtete im Schoose jeder Familie das zwischen Herren und Dienern wohlthätige Vertrauen. Der nicht mehr als Menschen, nur als Körper, denen man das Leben[81]) geschenkt hatte, behandelten Sclaven waren so viele, unter ihnen viele unentbehrliche, gegen die Gewalt mit heimlicher Schlauheit so emporstrebende, dass sich die Herren vor ihnen fürchten mussten, der Senat durch die schröckendsten Geseze sie

81) Sclaven im Alterthum waren meist Menschen, denen der Sieger, selbst sein Leben daran sezend, das Leben geschenkt hatte, um ihr und ihrer Kinder Herr zu bleiben. Dies war hart, doch ein Gewaltrecht. Die jezigen Sclaven werden ohne allen Schein von Recht geraubt und entmenscht. Und diese Menschenräuber, diese Raubbesizer nennen sich Christen!

kaum noch niederhielt. Der Apostel kommt. Nicht mit einem ungemessenen Freiheitsruf. Solches Christenthum würde die Welt und sich zerstört haben. Aber: Gott ist aller Menschen Vater! Daraus folgert die apostolische Christlichkeit: Siehe, du Herr! in deinem Sclaven einen Diener, einen Bruder Christi. Nur dies wird Dir und ihm zum Heil! Eben deswegen aber diene auch der christliche Sclave dem Herrn, nicht blos aus Zwang. Er suche sich die Freilassung zu verdienen. Wer aber überhaupt in irgend einem Sinn (der Bürgerlichkeit oder der Religion) Freiheitsrechte hat, der „lasse sich nicht wieder unter ein Joch der Unfreiheit einfangen!“ sagt der Apostel seinen nicht verfeinerten, aber einen natürlichen Freistaat sich erhaltenden Galatern 5, 1.

11. Wenn die Bessern unter den Männern und Weibern, den Eltern und Kindern, den Herrschaften und Sclaven durch Paulus von diesem Geiste der Christlichkeit angeweht wurden, wer begreift alsdann nicht das erfreuliche, gewaltlose Fortrücken desselben von Ort zu Ort, von Mund zu Mund. Die grossen Wirkungen waren da. Unbegreiflich wären sie nur, wenn man auch damals gemeint hätte, dass nicht Gesinnung und gemeinschaftliche Unterstüzung des Guten das unauflösliche Band der Kirche seyen, dass ohne Confession subtil abgewogener Formeln keine Christenkirche möglich wäre; dass das Christenthum durch Zwang, gerade das Unglaublichere für das allein Seligmachende zu nehmen, erhalten werden müsste; oder dass sogar eine „bis jezt unerhörte neue“ Philosophie das Nothmittel wäre, Philosophie und Christusglauben zugleich, jene gegen Vernunftscheue, diesen gegen Vernunftfreunde durch phantasirte Unvernünftigkeiten zu schüzen und beider „Geschick entscheidend zu retten.“

12. Laut der positiven Geschichte haben nur grosse, moralisch religiöse Gemüthsverbesserungen, nicht ein Autoritätenglaube für angeerbte Meinungssubtilitäten, die Urchristlichkeit anderthalb Jahrhunderte hindurch durch stille Eroberung der Herzen welthistorisch gemacht. Das christlich Moralische in Christi sich aufopfernder Liebe des Vaters hat (Joh. 16, 33.) „die Welt überwunden.“ Auch die vielen speciellen Pflichtaufmunterungen in den Aposielbriefen waren das Wichtige,

das Wirksame für die ohne Dogmensymbole sich praktisch verbreitende Christlichkeit.

13. Ueber Lehrmeinungen finden wir nur dann beiläufige Erläuterungen, wenn aus Zweifeln widersittliche Einwürfe und Folgerungen zu entstehen drohten 1. Kor. 15, 17. Und sollte es nicht, da auf das variable, auf das neben einander legitimirte Alleinrechthaben der kirchlichen Dogmenpartheien doch gewiss das Unentbehrliche nicht gebaut bleiben kann, hohe Zeit seyn, ohne Polemik gegen das, was dem Glaublichen und Heilbringenden ohnehin weichen wird, die Hauptsache als Hauptsache zu behandeln, die Pflichtenlehre, die Erziehung für christliches Rechtwollen, die christliche Belebung des Lebens über alle Meinungslehren zu stellen; mögen diese aus dem angewöhnten Vorurtheil, dass man vor 300 oder vor 1500 Jahren besser als die ganze Folgezeit zu theologisiren wusste, oder aus der neuerregten Zuversicht entstehen, dass jezt ein insgeheim erfundenes Philosophiren die übermenschlichen Lehrgeheimnisse infallibel zu offenbaren wisse.

19. Verbindung der moralischen Religiosität mit der Persönlichkeit des wahren Messias.

14. Die, welche von so ersehnten Willens- und Sittenverbesserungen, wie sie das Urchristenthum auf die volksverständlichste, That und Lehre vereinigende Weise mitten unter das Volk brachte, unmittelbar überzeugt wurden, waren und blieben davon für das ganze Leben erwärmt und begeistert. Aber wie gross ist der Unterschied zwischen Selbstüberzeugung nach langgefühlten Bedürfnissen und jedem allmähligen Erlernen und Glaublichfinden! Schon die zweite, die dritte Generation, die das Tradirte nur zu lernen gewöhnt wurden, von den drängenden Bedürfnissen aber, welche zuerst die Gemüther für die Willenslehren und das Musterbild des bis zum Kreuze gottgetreuen Christus schnell geöffnet hatten, zum Theil bereits befreit waren, hört bald von dem

lieber, worüber man gelehrt vernünfteln kann, als von dem, was das christliche Rechtschaffenheitwollen leisten soll. (So weise Sokrates sein Nichtwissen über das Uebermenschliche als seinen von Delphi angedeuteten Ruhm gepriesen hatte, so antisophistisch er täglich auf das alltägliche Leben zu wirken strebte; dennoch gefielen sich die meisten seiner Schüler mehr in Uebergängen auf speculative Theorieen als im unerschöpflichen Erforschen des menschlich Nöthigen und Gutwirkenden!)

15. Glauben als Vertrauen auf die Person hatte Jesus nach den evangelischen Ueberlieferungen nie für ein einzelnes Dogma, im Ganzen aber dafür begehrt, dass er als der ewiggültige (Joh. 17, 3.) Messias Gottes nach der heiligenden Vatersidee anerkannt werde, weil er das, was als Gebot „den Alten gesagt" war, viel inniger aus geistiger Rechtschaffenheit (Matth. 5, 20. 6, 1. 18.) gewollt und vollbracht sehen wolle. Meist begehrt er persönlichen Glauben, (das Ueberzeugtseyn, die Pistis von seiner Messiasschaft) nur für seine wohlthätigen Wirkungen, weil für diese die Voraussezung (Joh. 11, 42.) nöthig war, dass „des Vaters" Macht gerne bewirke, was der Gottessohn wünsche und erbitte.

16. Bei dem wunderbar thätigen Vereiniger von Heiden und Juden, bei Paulus sehen wir, wie er vornehmlich die Idee der Geistesrechtschaffenheit erfasste und für eine weitumfassende (generalisirtere) Pistis zum Leitstern machte. Das Legale gethan zu haben (ob willig oder nur als Knechtsdienst gegen Gott), war nicht nur den Pharisäern, seinen Mitrabbinen, sondern selbst den Bessern der Zeitgenossen das, wodurch sie dem Zweck der Religiosität, der Harmonie mit Gott, zu genügen meinten. Aber das Höchste der Willensbesserung ist der vor allem und für alles einzelne Handeln allgemein gefasste Vorsaz der Rechtschaffenheit, der ohne Vorbehalt im freiwollenden Geiste vor dem Kampf mit einzelnen Motiven festgestellte Vorsaz, das schaffen (= durch Wollen bewirken) zu wollen, wovon man die Ueberzeugung (die Pistis) erhalte, dass es im bestimmten Falle das Rechte sey.

17. Wenn ein Mensch dem Andern zutrauen kann, dass er in diesem Vorsaz feststehe, so ist das herzlichste Band

der Willensgüte (der Moralität) geknüpft, wenn gleich das Verstandesurtheil über das Rechte im Einzelnen irregehen kann. Der Mensch vertraut dem Menschen, in dessen Herz er nicht sehen kann. Die Christusreligion zeigt hin auf den väterlichen Gott als den Allwissenden. Der Apostel also erhob die Pflichterfüllung auf die festeste Grundlage, indem er überall die Rechtschaffenheit vor dem allsehenden Vater der Geister, wie sie aus Ueberzeugung in Ueberzeugung redlich übergehe (Röm. 1, 17.), als die höchste „Offenbarung“, als das urchristliche Apokalyptesthai, preist, wodurch, wer sie in sich hat, jezt und immer geistig und selig lebe.

18. In dem Apostel war dieser Lichtgedanke, dass auf die innere, allem äussern Thun zuvorkommende, That alles ankomme, so überstrahlend, dass er hier und da, wie etwa Röm. 4, 1—6. den einzelnen Handlungen (Werken) allzu wenig Werth beizulegen scheinen konnte. Gesezlicher vorgebildet mahnte deswegen der Vorsteher der Muttergemeinde zu Jerusalem das überall zerstreute Gottesvolk (Jakobus 2, 18.) daran, dass man nie vergessen dürfe, wie jene „Rechtschaffenheit aus Ueberzeugung“ doch ein Unsichtbares, ein der Täuschung Ausgesetztes sey, wenn es nicht durch Werke gezeigt werde, die allerdings jenen Vorsaz (die Intention) zur Quelle haben müssten.

19. Nur verstanden und bedacht zu werden bedurfte diese von beiden Seiten gezeigte, nie im Widerspruch gegen einander gestandene reinmoralische Grundlage der ursprünglichen Christlichkeit. Eines andern Untrüglichkeitsbeweises bedarf sie nie. Dass sie heilbringend wirkte, wo auf sie, ohne gnostische, mystische Dogmen-Erkünstelungen, gebaut wurde, lag in den gegen Priesterhass und Volksaberglauben sich mehrenden Gemeinden am Tage, es war (s. Plinius Bericht an Trajan) auch den Obrigkeiten unverkennbar.

20. Keines Wunderbeweises konnte es bedürfen, dass das Ziel der gereinigter erkannten Religiosität, die Harmonie mit dem höchsten und allen guten Geistern durch Verwirklichung des Grundgedankens: Rechtschaffenheit aus Ueberzeugungstreue (Dikaiosyne ek Pisteos) gewiss erreicht werde.

Schon dem Menschen, der nicht Herzenskenner seyn kann, ist dies das Zuverlässigste. Dass aber auch, wo der Geist zu jener Entschlossenheit wie ein durch Selbsterfahrungen reumüthig zur Reife gekommenes Kind sich erhebt, „der Vater“ das Vergangene nicht erst durch besondere Abbüssungen bestrafe, war (nach Luk. 15, 17—32.) gemäss dem allgemein richtigen Vaterbegriff anerkannt. An die erst in der kanonistischen Scholastik ausgebildete Theodicee, wie wenn eine Strafgerechtigkeit Gottes erst hätte durch stellvertretendes Leiden befriedigt werden müssen, ehe die Begnadigung vorwalten könnte, wurde in den nächsten Jahrhunderten nach Jesu grausamer Hinrichtung noch gar nicht[82]) gedacht. Ent-

82) Zweck der Schrift: „Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten. von K. Bähr,“ (1832) ist nach S. 2. „zu zeigen, dass die Kirche der drei ersten Jahrhunderte von einer stellvertretenden Genugthuung, wie sie besonders seit Anshelmus Zeiten in der christlichen Kirche gelehrt wird, nichts wusste.“ Um dieser Schrift willen wurde der Verfasser, jezt Kirchenrath zu Carlsruhe, von der theologischen Facultät zu Kopenhagen mit dem Doctorgrade beehrt. Sie will S. 6. Warnung seyn, dass die Anhänger der (auch in der Augsburg. Confession §. III. IV. beibehaltenen) Lehre von Satisfactio vicaria diejenige, welche an der Schrift festhalten, aber sich nicht zu seiner Ansicht vom Tode Jesu bekennen, nicht ohne Weiteres der Ketzerei beschuldigen sollten.“ Sie warnt S. 9. dass die, welche jene Theorie in ihrer Strenge und Consequenz vortragen, dem Evangelium nicht Aergerniss schaffen, da der Zusammenhang der stellvertretenden Genugthuung, insbesondere der Imputation der Gerechtigkeit Christi, mit der Heiligung unsers Sinns und Lebens immerhin etwas künstlich sey, auch — im Munde blos orthodoxer Lehrer oft ein faules Christenthum beschüze, wobei das sündige Herz sich mit der zugerechneten Gerechtigkeit Christi beruhigte, aber ohne lebendige Verbindung mit Dem blieb, der wahrhaft frei macht von den Banden der Sünde.“ — Das Leiden Jesu ist nach

halten doch auch alle älteren Kirchensymbole davon nicht ein Wort. Und für das Unentbehrliche, sollten wir glauben, habe erst nach Jahrhunderten durch sehr menschliche Kirchenlehrer gesorgt, die Offenbarung wesentlich ergänzt werden müssen?

21. Ueberhaupt zeigten die Urchristen oft und viel (Joh. 3, 16.), wie die ganze Hingabe des Messias auf das einleuchtendste erkennbar mache, dass die der Menschen Heil wollende Gottesliebe nicht erst durch Christus erworben und verdient werden musste, vielmehr als zuvorkommend, und (2. Kor. 5, 18–21.) eine laut erschallende Aufforderung an die Menschheit sey, welcher die Apostel, als Missionäre Gottes und Christi zuzurufen hätten: „Ihr, Ihr selbst nur, sollet zu Gott hin umgeändert geworden seyn, da der Schuldloseste sich dem Verbrechertod ausgesezt hat, indem er die einzige Weise, rechtschaffen für Gott zu werden, im Gegensaz gegen Herrschsucht, Heuchelei und Willensträgheit durch That und Wort unablässig erkennbarer machte.

22. Allerdings aber und für alle Zeiten vereinte sich dieser Sachinhalt immer mit der hochverehrten Person des Messias. Da Millionen der Judenschaft im Römer- und Perserreich zerstreut und sehr regsam waren, so war der prophetische Messiasbegriff nach den welterobernden Erwartungen aus demselben überallhin bekannt. Die meisten Urchristen verbanden jene Hoffnungen, als das weltüberwindende Gottesvolk an die Stelle der Juden getreten zu seyn, mit den moralisch reineren Messiasideen, für welche Jesus Christus gelebt und sich aufgeopfert hatte. Unsere Zeit kann

S. 10. weder eine Strafe für eigene noch fremde Sünde, 1. Joh. 4, 9. Röm. 8, 31. 32., sondern eine „Offenbarung des vollendetsten Gehorsams gegen Gott“ [im beharrlichen Wirken für das messianische Gottesreich und wider die Willensverkehrtheit aller der Sinnlichkeit Ergebenen], welcher Gehorsam, von Gott auf's beste nach Phil. 2, 8. 9. belohnt, die den Menschen offene Möglichkeit factisch zeigte, nicht etwa Gott, gleich einem Strafregenten, zu versöhnen, sondern sich selbst zu Gott umzuwenden (katallattein Theo) nnd dadurch sich mit ihm zu versöhnen.

sich unmöglich mehr in den aufregendsten Eindruck zurückversezen, welchen damals die Verkündigung: Sie haben den Messias gekreuzigt, Gott aber hat ihn durch Wiederbelebung gerechtfertigt und zu seiner Rechten erhöht! auf die Gottandächtigen aller Art machen musste. Wie gottverehrende Frauen überall den Aposteln entgegen kamen, sagt die Apostelgeschichte öfters.

23. Auch das unmittelbar Persönliche von Jesus selbst muss ausserordentlich gewesen seyn. Wie würde sonst über ihn viel Wunderbareres, als über den ernsten Strafprediger und Märtyrer Johannes überliefert worden seyn? Auch wenn man der Wahrscheinlichkeit gelehrter Vermuthungen, dass der Enthusiasmus der Bekehrer und der Neubekehrten manches blos mythisch (sagenhaftig) und ohne factische Grundlage auf Ihn zurückgetragen haben möchte, menschenkennerisch nachdenkt, stösst sich eine solche Hypothese an der Einsicht, dass Mythen immer schon Thatsachen, über die sich die Einbildungskraft aussprechen und Aufschlüsse finden will, voraussezen. Auch lässt sich nie eine Reihe von Geschichtsangaben aus einer einseitigen Ursache ableiten, wie dies der erfinderische Hang zu Wundermythen gewesen seyn müsste.

24. Einleuchtend ist die Frage: Auf einen so kurz Erschienenen, wie würde man so viel Wundersames auf Ihn zurückgeschoben haben, wenn er nicht persönlich ausgezeichnet gewesen wäre? Noch unwahrscheinlicher aber werden jene Ableitungen aus späterer Zeit, wenn wir die Frage hinzudenken: Gesezt, dass nur eine gutmeinende Schwärmerei auffallende Momente dichterisch sich vorgehalten und ausgemalt hätte (ungeachtet offenbar die Wundertraditionen des Neuen Testaments so wenig vom phantasiereichen Ausmalen oder von anpreisenden Anwendungen enthalten) gesezt denn doch, dass das Mythische überwöge, welche Phantasie könnte dann wohl die von den prophetischen weltlichen Erwartungen und von der äussern Mosaischen Theokratie so einfach und moralisch-wahr abweichenden Lehren von Gott als Vater und als Geist hervorgebracht haben? Gesezt, dass die Kirche es war, die erst in mythischen Begeisterungen schwärmte, wer hätte dann in jene drei (erst später mit Wunderglauben aus-

gefüllten?) Messiasjahre so viel Gotteswürdiges und Besserndes so folgerichtig und folgenreich zusammengedrängt, wie es die Evangelien überliefern. Wir verlören den in den evangelischen Denkwürdigkeiten einfach glaublichen historischen Christus und sollten wahrscheinlich finden, dass das Vortreffliche, Aechtreligiöse, Christuswürdige in unbekannten Gemeinden durch fromme Redseligkeit in's christliche Bewusstseyn gekommen sey, die es aber, zugleich mit grundlosen Sagen und Mythen umhüllt, an die Evangelienverfasser gebracht hätten.

25. Als Jesus so unerwartet schnell geendet hatte, hatten erst die Zurückgebliebenen seinen Geist in sich selbst (Joh. 14, 16. 16, 13.) aufzusuchen. Vergegenwärtigungen seiner Vortrefflichkeit erregten das Fragen: Wie er dieses seyn konnte, was er gezeigt hatte? Erst wurde historisch einfach an das gedacht, was er gethan, warum er gelitten hatte, was er deswegen in Gottes Urtheil seyn müsse! Später aber wurden alle ersinnlichen Vermuthungen versucht, wie er, als Gottessohn, zum Einen Gott sich verhalte. Dogmen entstanden, weil die aus dem Heidenthum an Gottessöhne Gewohnten am wenigsten darauf achteten, was die jüdische und althebräische religiöse Sprache durch jenen Würdenamen auszuzeichnen pflegte.

26. Noch ganz aus dem moralisch-religiösen Gesichtspunct betrachtete Paulus die messianische Erhabenheit der Person Jesu. Nicht um einer Theorie willen, sondern (Philipp. 2, 5.) damit die Gesinnung, welche in Christus war, in allen Christen seyn sollte, erinnert er, wie jener, Andern zum Besten, dem niedersten Sclavenschicksal sich ausgesezt habe. Darum aber, darum müsse er auch jezt als Messiasgeist über alle anderen zu dieser Erde gehörigen Geister hoch erhoben seyn. Darum müsse der allgemeine Hymnus seyn: Zur Verherrlichung Gottes, als Vaters, ist er Christus!!

27. Erhebung um deswillen, was dieser Christus persönlich zur ehrfurchtvollen Anerkennung des alleinigen Gottes als des Vaters gewirkt hat, ist auch der Grund des Gebets Jesu selbst, Joh. 17, 1–6. „Verherrlicht habe ich Dich auf dieser Erde. Das Werk, welches zu thun Du mir gegeben

hast, habe ich in vollkommener Weise bewirkt. Also verherrliche auch nunmehr, Du Vater! mich bei Dir selbst, mit der Herrlichkeit, die ich, ehe diese Welt war, hatte bei Dir. — Auf jeden Fall zeigen uns diese Worte die Messiasidee der Zeit, dass man voraussezte, der Messiasgeist sey, ehe die Menschenwelt begann, bei Gott, als Vater, in einem Zustand der Herrlichkeit gewesen, um den er jezt den Vater wieder bat. Von einer Wesensgleichheit mit Gott aber kann dies Niemand, der den „historischen Christus“ sucht, verstehen. Denn diese hätte, auch während Jesus auf dieser Erde wirkte, nicht aufhören können. Sie wäre auch nicht etwas, das der Sohn erst vom Vater, Jesus der Herr oder Messias erst von Gott, wieder zu erbitten gehabt hätte.

28. In späteren erst von Rom aus geschriebenen Briefen (Ephes. 1, 20—2, 1. Koloss. 1, 14—20.) spricht Paulus schon in einigen, der alexandrinischen Gnosis näheren Ausdrücken. Apollos, der Alexandrinisch gelehrte (= logios, Apg. 18, 24.), mit Paulus geistverwandt (1. Kor. 3, 5—4, 6.) von Manchen ihm vorgezogen (1, 12.) mochte ihn damit bekannter gemacht haben. Auch sind jene Briefe an einen Gemeindekreis gerichtet, bei denen, schon nach der Apokalypse (19, 14.) der Name: Der Logos des Gottes, und nach der Einleitung in das Johannesevangelium (1, 1—3. 14.) „der Logos als ein Gott, der im Anfang *bei dem* Gott (oder zu dem[83]) Gott = προς τον θεον) war“, bekannter seyn mochte.

83) Philo, der Hauptauctor über den Logos, macht sehr aufmerksam auf den Unterschied des Artikels, dass nämlich Theos, überhaupt gesagt, einen Gott, auch im allgemeineren Sinn bedeute, „der Gott“ aber, mit dem Artikel, auf den Einen, Höchsten hinweise. — Die Präposition πρὸς bedeutet zu, nicht bei. Weil der Logos vor den durch ihn geschaffenen Dingen war, so konnte er vorher nur zu dem Gott hin gerichtet seyn, nur auf diesen eine Beziehung haben.

20. Das Identificiren des Logos und Messias. Uebergang zu einer Dreipersönlichkeit in Gott.

29. Jüdische Alexandriner Gelehrte, wie **Philo** und wahrscheinlich schon andere vor ihm, die bei der grossen Ptolemäer-Bibliothek auf empfehlende Benuzung griechischer Philosopheme für ihre Gottheitslehre dachten, hatten sich die **Speculation** gebildet, dass der für die Materie und das Erschaffen aller nichtvollkommnen Dinge viel zu hohe Gott alle (nach Plato) in seinem ewigen Logos oder Nus gedachten Ideen (Musterbilder) dessen, was als Welt werden sollte, zu rechter Zeit in einen „Denk- und Sprechergeist“, den „in seiner Art einzigen **Logos Monogenes**“ übergetragen habe, so dass er mittelbar durch diesen alles hervorbringen und regieren lasse. Auch andere Geister (Dämonen) dachten sie als aus dem Höchsten hervorgegangene und nannten sie **Logoi**.

30. Im Anfang des nach Johannes benannten Evangelium wird **von dem Logos**, ohne eigene Erklärung, aber gerade mit den Alexandrinischen Prädicaten, dass der Gott **durch** ihn alles Gewordene gemacht habe, **wie von etwas Bekanntem** begonnen. Jeder nach der Zeitgeschichte erklärende Exegete kann also nicht anders denken, als dass der Bearbeiter der evangelischen Tradition das Wort seiner Zeit gerade in dem Sinn voraussеze, wie er in der mit der Welthandelsstadt Alexandrien sehr verbundenen Gegend von Ephesus bekannt war. Das ihm Eigenthümliche, welches er 1, 14. hinzuthut, ist: dass eben jener die Weltentstehung vermittelnde Logos Gottes als Geist in Jesus Messias einen Menschenleib angenommen habe (*σὰρξ*, nicht *ανθρωπος*, *ἐγένετο*) um eine geistige Weltumschaffung zu bewirken.

31. Wie hoch erhaben musste hierdurch die Person Jesu erscheinen! Und so vortrefflich stand diese denen, welche Jesus (wie der Evangeliumssammler selbst, nach dem Ausdruck *ἐθεασάμεθα*) im Leben „wohl beachtet“ hatten, vor den Geistesaugen, dass sie begeistert das ihnen denkbarste Höchste annahmen, um sich jene „herrliche Erscheinung“

(Doxa), die sie in dem so schnell wieder der Erde entrückten Christus nicht genug bewundern konnten, begreiflich zu machen.

32. Zunächst wurde auch hier dadurch (1, 17.) nur an das Aechtmoralisch-religiöse gedacht, dass Jesus statt der gebieterischen Gesezgebung Mose's, der Ausleger („Exegete“) huldreicher (nicht zwingender) Wahrheit geworden sey. Dabei deutete der Ausdruck: Der Logos wurde Fleisch (= ein belebter Leib) eher darauf, dass der Logos der Geist in diesem Leibe gewesen sey, als auf das spätere Dogma, dass der Logos und der messianische Menschengeist als zwei Naturen in Jesus verbunden zu glauben seyen. Hätte das Leztere behauptet seyn sollen, so würden wir „Anthropos egeneto“ statt „Sarx“ im Texte lesen.

33. Die Annahme, dass eben der höchste Logos, der aus Gott erzeugte Schöpfungsgeist, auch der in Jesus eingekörpert erschienene Messiasgeist sey, musste nicht nur die in der Anschauung bewunderte Vortrefflichkeit Christi am meisten zu erklären scheinen. Sie musste auch wohl deswegen sehr annehmbar erscheinen, weil durch sie der (nach Plato) in's Uebermenschliche der Geisterwelt philosophirende Alexandriner mit dem den Messias mehr menschengeschichtlich verehrenden Palästiner leicht vereinbar wurde. Der Logos von Jenem und der Geist des jüdischen oder urchristlichen Messias war mit Einem Mal identificirt.

34. Nicht unbeachtet darf dabei gelassen werden, dass das Evangelium selbst zwar viele hochmessianische Reden Jesu anführt, aber doch in Beziehung auf die noch weiter gehende Idee vom Logos so vorsichtig und unpartheiisch ist, dass es sie nicht als etwas von Jesus ausgesprochenes angiebt, auch nie behauptet, dass eine Rede Jesu den Messias als Vermittler der Weltschöpfung [84]) beschrieben habe.

84) Nur in Einer Stelle und zwar in dem spät aus Rom in die Ephesische Gegend geschriebenen Brief an die Kolosser 1, 16. sagt Paulus: „Der Messias sey der Erstgeborne aller Schöpfung, weil in ihm alles im Himmel und auf Erden geschaffen worden sey.“ Die jüdische Messiaslehre war: Die Er-

Dennoch konnte es sehr erwünscht seyn, die speculative Idee vom Logos mit der mehr historischen vom Messias vereinbar zu denken.

35. Auch dafür wurde diese Identität des Logos und Messiasgeistes erfreulich angewendet, dass (nach den Alexandrinern, Clemens und Origenes) alles Gute ausser der jüdischen und urchristlichen Religiosität auch von dem höchsten Logos abzuleiten war, der, nunmehr den Christen offenbarer geworden, die Umwandlung dieser Erdenwelt in ein Gottesreich entscheidend beschleunigen werde.

36. Aber alle der Meinungsstreit, alle die dogmatische Verfolgungssucht konnte freilich von diesen Ephesinischen Logosverehrern nicht vorausgesehen werden, wie sie nur allzu bald daraus erwuchsen, dass jene in's Uebermenschliche aufgestiegene Ahnung vom Logos-Messias nur in einer einseitigen Unbestimmtheit von ihnen dem historisch von Jesus überlieferten hinzugefügt werden konnte. Der in der Folge Kirchen und Staat zerrüttende Dogmenhader: Ob drei Eigenschaften, oder drei Kräfte, oder drei einander untergeordnete höchste Personen, oder aber drei Personen, die im Gotteswesen einander gleich und doch wie Personen unterschieden wären, als alleinrechtglaubig zu behaupten seyen? wurde nur dadurch möglich und für Jahrhunderte unheilbringend, weil die von der alexandrinischen Speculations-Philosophie herübergenommene Logoslehre nicht nach einer alle unvermeidliche Fragen zum voraus befriedigenden Lehrbestimmtheit und Klarheit vorgetragen war; wie sie unfehlbar dargestellt gewesen seyn würde,

schaffung der sündigen Menschenwelt stehe gleichsam auf dem Messias, das heisst, sie würde von Gott nicht gewollt worden seyn, wenn nicht der Messias als heilbringend voraus zu bestimmen gewesen wäre, Auch in dem späten Brief an die Hebräer (als Palästinische Judenchristen, siehe Apostelgeschichte 6, 1.) sagt Paulus von dem nach den Propheten erschienenen Sprecher Gottes, dem Messias: „Er trage dieses Alles durch das Wort der Macht Desselben“ (nämlich: Gottes.) — Bewunderung und Verehrung Christi stieg mit der Ausbreitung heilbringender Wirkungen!

wenn sie als Lehroffenbarung von Gott, als etwas für Glauben und Leben Unentbehrliches urchristlich gewesen wäre. Denn gäbe Gott eine nur von ihm her mögliche Geheimnissentdeckung, gewiss würde alsdann nicht so Vieles daran erst dem menschlichen Disputieren überlassen gewesen seyn. Mit einem Mal über allen Streit hinaus würde in alleinwahren, klaren Formeln das nothwendig zu Glaubende von dem, der es allein weiss, entschieden worden seyn, wie sich eine (secundäre) Potenz oder Person als Logos zu der Einheit Gottes, und wie sich die Wirksamkeit einer solchen Mittelmacht zu der Menschheit verhalte? u. s. w.

37. Das Schlimmste war, dass sobald und so lange das patristische, von meinungsstolzen Behauptern und accommodativen Hoftheologen betriebene Streiten über Kirchenmeinungen, diese endlose polemische Dogmatik, von Kanzeln, Hörsälen, Synoden und Concilien erschallte, die reine Erweckung der praktisch christlichen, von unstäter Dogmentheorie nicht abhängigen Religiosität, das willensthätige Streben nach Harmonie mit Gott, als eine den Meisten unwillkommene Kraftanstrengung und als etwas ohne Speculation Bekanntes (so, wie noch immer) zurückgesezt wurde. Das, was das christlich Rechtschaffene in alle Lebensverhältnisse verbreiten sollte und könnte, das, wozu Jesu Rede vom Berge ein in kurze Säze zusammengedrängtes, von zeitkundigen Gemeindelehrern zu erweiterndes Vorbild wäre, die ächtchristliche Anleitung zu allen Pflichterfüllungen wird weit weniger bearbeitet. Und doch sollte sie den Lehrfähigen weit lebendiger anschaulich gemacht und mit allen denkbaren Beweggründen und Anwendungen ausgestattet werden, als die über übermenschliche Möglichkeiten vermuthungsvolle Dogmatik.

38. Aber denen so wenig gelehrten und doch so gerne unentbehrlich scheinenden Klerikern schien das Dogmenglauben und das subtilste Bestimmen aller überlieferten Unbestimmtheiten um so mehr das zum Seligwerden Nothwendige, weil sie (die den Geist besizende Geistlichkeit?) dadurch als die Ausleger der Gottesgeheimnisse sich selbst desto nothwendiger machen konnten.

39. Und nur allzu sichtbar mischte sich auch die christlich-politische Laienmacht stark darein, um durch Erhebung bald der ganz- bald der halb-arianisch philosophirenden Hoftheologie auch als Gesezgeberin über das Wissenschaftliche zu gebieten. Wie elegant aber wusste das occidentalische Pontificat unter Leo (dem Grossen!) die dogmatische Unfehlbarkeit seines Lehrschreibens unter den Cabinetsschuz der „pulcherrima Pulcheria", der Schwester und Regentin des Regenten, zu stellen!

40. Durch dieses Zurückdrängen des Wesentlichen, der moralisch religiösen Willensbesserung, gegen das immer mehr dictatorische Dogmatisiren kam es dann wirklich (circa a. 564.) so weit, dass, wenn der im Gesezgeben unerschöpfliche Justinian nicht so eben gestorben wäre, die Anbetung des Leibes Jesu zum Glaubensartikel imperatorisch erhoben seyn würde, weil ihm die Unverweslichkeit desselben zu glauben das Wundersamere war. Dagegen kam es aber auch so weit, dass der Eifermuth der Araber Muhammeds für die Gotteinheit überall nur entmuthigte episkopalische oder häretische Dogmatisten zu bekämpfen vorfand, die sich über das Geheimniss: ob die Orthodoxie in Christus zwei Willen oder Einen fordere? tödtlich hassten und einander dem Feinde preisgaben. (Die neueste Religionsphilosophie weiss sogar in die Urpotenz der Gottheit zwei sehr verschiedene Willen einzufügen.)

21. Mittelalter. Reformation. Princip des evangelischen Protestantismus.

41. Ich darf hier, wie die Uebermacht der Hierarchie im Mittelalter auch nur durch das Uebergewicht des Dogmatisirens möglich wurde, kaum berühren. Da nur die Dogmatik des Klerus des Studirens würdig schien, da die Moral Christi n eine Casuistik der Beichtväter (Pönitentiarien) verwandelt wurde, so ging die wissenschaftlich geordnete Uebung der Intelligenz fast allein auf kirchliche Dogmatiker und hierarchische Kanonisten über. Die sogenannten „Weltlichen",

auch Könige und Kaiser sowohl wie der Ritter, wurden des geraden Menschenverstandes für das religiöse Nachdenken und Leben so entwöhnt, dass kaum die Kraftvollsten (wie die Hohenstaufen) zu zweifeln wagten, und doch eine Bulle aussprach, dass, weil natürlich das Göttliche die Superiorität haben müsste, das weltliche Schwerdt nur, wenn der Priester mit seinem geistlichen Schwerdt den Wink dazu gebe, gebraucht werden dürfe[85]).

42. In der That gab es ja, weil eine eng genug beschränkte Bildung der Intelligenz allein den Glaubenslehrern, allen übrigen nur das Glauben überlassen seyn sollte, kaum einen Ritter, der ohne seinen Burgpfaffen auch nur einen Kaufvertrag oder seinen lezten Willen geschrieben erhalten konnte. Philosophirt durfte ohnehin nicht anders werden, als so weit es die Kirchenpolitik gestatten mochte. Denn wessen Autorität auf dem Götterprivilegium der Infallibilität beruht, der muss freilich immer unwiderruflich Recht gehabt haben. Er konnte nur dann dem Scholastiker einen Gnadenblick zuwerfen, wenn dieser all seinen Scharfsinn zum Glaublichmachen des Unglaublichgewordenen verschwendete.

43. Das Böse und Verkehrte hat zum Glück die Ursache zur Umänderung in ihm selbst. Bei steigender Gewalt wagt es das Unerträgliche. So muss es, wenn Widerstandskräfte aus dem Bessern zusammenkommen, sich wenigstens theilweise bessern lassen. Das Abkaufen der Absolution griff nicht

85) Bonifacius VIII. circa a. 1302. tit. de Majoritate et Obedientia. „Uterque in potestate Ecclesiae est, spiritualis scilicet et materialis gladius...Ille Sacerdotis, is in manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis! Oportet autem, nt sit gladius sub gladio et temporalem auctoritatem spiritali subiici potestati...Spiritalem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritalia temporalia antecellunt... Diese einst ausgeübten Grundsäze, hat die Infallibilität sie jemals zurück genommen? bleiben sie nicht immer „auf bessere Zeiten“ vorbehalten?

nur Vernunft und Sitten, es griff auch das an, wo bei den Meisten das meiste Gefühl ist, den Beutel; und dennoch wurde es im Anfang des 16. Jahrhunderts, wo sogar eine Reformation des heiligen römischen Reichs unter Kaiser Maximilian I. versucht wurde, auf's unklugste von Dignitarien gesteigert, von denen man die wenigstens im Aeussern als nöthig gefühlte „Kirchenreformation in Haupt und Gliedern" nicht erwarten zu dürfen, durch zwei der grösten Concilien zunächst in unserm sinnigen Deutschland belehrt worden war.

44. Wir alle wissen, dass man gegen das höchste Dogma von der universellen Regierungsmacht des obersten Bischofs zu protestiren nicht getrieben, nicht entschlossen genug gewesen wäre, wenn man von dorther nicht das einträgliche Ablassrecht durch eine Bulle und durch den Bann für ein pontificalisch entschiedenes Dogma erklärt hätte. Weil die Existenz dieser so conträr wirkenden Bulle abgeläugnet wurde, ist sie bei meiner das Reformationsjubiläum 1817 feiernden Festrede mit anderem Denkwürdigen wieder abgedruckt.

45. Das Protestiren gegen die zweifelhaft gewordenen Traditions-Auctoritäten wurde durch drohende Polemik zu weiteren Forschungen getrieben. Bald dehnte es sich auf andere Dogmen aus, doch nur auf solche, die zur Grundlage von Missbräuchen gebraucht wurden. Und je mehr die Dogmatik gegen dieses Protestiren eiferte, desto mehr kamen die Protestirenden (zu Speyer 1529 besonders durch den Rechtsverstand des sächsischen Kanzlers Brück) zu dem volleren Selbstbewusstseyn, dass das Denken die Gewissenspflicht und dadurch das Recht habe, gegen jedes blos autoritätische Dogma so lange zu protestiren, bis dasselbe auf genügende Gründe und Beweise gestützt werde.

46. Unläugbar ist's, dass auch die Protestanten nicht immer gegen alle zu wenig begründete Dogmen das Princip des Protestantismus umsichtig genug anwendeten. „Auch dieses Rom ist nicht in Einem Tag zu bauen." Da man viele von den sittlich anstössig gewordenen Lehrgeheimnissen als grundlos aufgeben musste, so waren die gewissenhaft freien Reformatoren sorglich, dass nicht irgend zu viel aufgegeben werden möchte.

47. Was feinerer, was gelehrterer Prüfung, was der zu vielseitigen, selbstständigen Forschungen nöthiger Gemüthsruhe bedurfte, konnte von denen, die so eben erst aus den dialektischen Verkettungen der zur Kirchenmagd gewordenen Scholastik sich loswinden mussten und noch viele jezt bereite Hülfsmittel erst zu erwerben möglich machten, nicht durchgängig entwirrt werden, während sie von der mächtigen Polemik des Autoritätglaubens bei jedem Schritt unterbrochen wurden. Manchem ererbten Scheindogma wurde nur eine Hälfte des Irrthums abgestreift. Aber das Princip war gerettet: durch Protestiren gegen alle, auch die herkömmlichste, Grundlosigkeit — jedes Behauptete entweder zur überzeugenden Beweisführung zu nöthigen, oder dasselbe, wenn es unverbesserlich ist, seiner Selbstzerstörung zu überlassen.

48. Viele Einwirkung hat auf alle solche Untersuchungen, neben dem Unterschied in geistiger Vorbildung und den äussern Verhältnissen zu einem monarchischen oder republicanischen Staatsverein, auch der persönliche Charakter. Luther konnte mächtiger zweifeln, aber auch, wenn das Mysteriöse der Traditionslehre ihm bange machte, heftiger glauben, als Zwingli oder Melanchthon. Aber sie alle protestirten consequent genug gegen den irrationalen Antiprotestantismus, wenn derselbe aus Scheu vor der allgemeineren Denkthätigkeit sogar zum Gewaltgesez machen möchte, dass jeder, der sich an eine gewisse Kirche anschliesse, auch hingegeben seyn müsse dem Glauben, wie wenn das Urchristenthum und die Religion überhaupt durch die Confession, von welcher man vor 306 Jahren redlich überzeugt war, namentlich in übermenschlichen Dogmen, doch schon am richtigsten, am bindendsten ausgelegt sey und die jezt möglichen Berichtigungen erst noch der Staatserlaubniss bedürften.

49. Eben dieser Protestantismus hat vielmehr alle Arten von wissenschaftlichen und Erfahrungskenntnissen, nachdem sie lange genug unter der inquisitorischen Vormundschaft der Dogmatik nur das Vorgeschriebene sehen durften, sehend, selbstthätig, reicher gemacht. Und das Urchristenthum selbst beweist sich nur dadurch als die der allgemeinen Geistescultur

angemessenste Volksreligion, weil in ihr das Moralische, von variablen Dogmen Unabhängige, das intellectuell und historisch begründete Wesentliche ist und immer aus den Meinungsstreitigkeiten wieder auf die einfachen Weltverbesserungslehren Christi zurückleitet.

22. Wahrhafte Vereinigung der Philosophie und moralisch religiöser urchristlicher Theologie.

50. Luthers praktisch religiöser Wahrheitssinn hatte ihn, ehe er an eine Dogmen- und Kirchenreformation zu denken veranlasst war, zum entschlossenen Gegner der scholastischen Dialektik gemacht, insoweit er einsah, dass sie im Frohn- und Lohndienst oder aus Scheu gegen die Kirchengewalt vieles Unzulässige zu verschönern erkünstelte. Die frühesten Briefe des so eben von dem Anfang tröstender Bibelkenntniss bei dem alten Erfurter Klosterbruder in die philosophisch theologische Professur versezten Augustinereremiten sind voll Freude, dass es ihm gelinge, die erst gestiftete Universität von dem Uebergang solcher Sophistenkünste, welche alles aus allem zu machen pflegen, jugendlich frei zu erhalten. Er vertauschte deswegen in Unterschriften sein Luther damals gerne mit Eleutherius; s. die Beilagen zu meiner Reformationsfestrede von 1817, welche es als ein Unrecht zeigt, dass Luther nicht auch in der Geschichte der Philosophie, in dem Walhalla aller Denkfreien, als Reformator vorangestellt zu werden pflegt.

51. Philosophie ist in jedem Denkenden für jedes Fach das durch eigene Grundeinsicht bestehende Gewisswerden über die allgemeinen und die bei den besondern Fächern anwendbaren Grundsäze und Mittel der Wahrheitentdeckung. Je heller sich der Einzelne der Mittel und der Methode, durch Grundsäze dem Beharrlichwahren nahe zu kommen, bewusst ist, desto mehr ist seine Ueberzeugung vor ihm selbst gerechtfertigt, desto zuverlässiger ist auch auf seine Ueberzeugungstreue zu rechnen.

52. Unter den Mitteln hiezu ist dem Selbstdenkenden nichts, wichtiger, als die Ueberlieferung des Betrachtungswerthen, was die Achtungswürdigsten nach dem Maas ihrer Zeit und Kraft einst zu ahnen, wahrscheinlich zu finden, als gewiss zu achten vermocht hatten. Wer sein eigenes Selbstdenken achtet, vergleicht gar gerne, was der Geist auch in Andern zur Klarheit gebracht hat. Aber doch kann nur was durch eigene Grundeinsicht in sein Selbst übergeht, dem Bedachtsamen sein innerster, von keiner Gewalt antastbarer Willensgrund werden. Die Autorität (die Rücksicht auf achtbare Urheber der Mittheilungen) ist eine grosse Aufforderung zum ernsten Betrachten dessen, was Andern schon und wodurch es ihnen möglich geworden. Sie zähmt Leichtsinn und Uebermuth. Aber dem Ichselbst soll und kann doch jedesmal nur das Selbstinnige das Zuverlässigste seyn.

53. Das so nöthig und wirksam gefundene Protestiren der Reformationsepoche gegen schädlich gewordene Früchte des Autoritätsglaubens musste dieses selbstständige Denken, dieses Philosophiren, immer selbstbewusster machen. Seine wichtigste Aufgabe ist, das Wesentliche (das zum Seyn des Gegenstands unentbehrliche) von den Einkleidungen der Zeit und vergänglichen Nebenumständen zu scheiden. Nur jenes ist das Beharrliche. Auch für die Hauptfrage eines jeden Religiösen: Wie kann ich der Harmonie mit dem von mir geahneten Göttlichen (der allvollkommnen Geistigkeit) gewiss seyn? ist jenes Unterscheiden des idealisch Wesentlichen von allzu menschlichen Zeitbegriffen das Nothwendigste, wenn gleich oft das Schwierigste.

54. Die Religionsphilosophie (das auf das wahrhaft Vollkommene wissenschaftlich gerichtete Nachdenken) arbeitet für jenes Unterscheiden. Was über das Göttliche geglaubt (mit vertrauensvoller Willensanhänglichkeit wahrgeachtet) werden soll, muss den möglich besten Vollkommenheitsideen der in reine Unabhängigkeit vom Aeussern zurückgezogenen Vernunft gemäss seyn! Nach diesem Maasstab bildeten und berichtigten sich die philosophischen Ueberzeugungen. Aber auch die Vorzeiten haben sich ihr Verhältniss zu dem Göttlichen nach denen für sie denkbar gewordenen Vollkommen-

heitsideen abgemessen. „Willst Du, Einzelner! (fragt man dagegen) einsichtiger seyn, als das Alterthum?“ Die bescheidene Antwort ist: „Hat nicht mein Ich so sehr, als jedes Andere, die Pflicht, nur das als wahr zu befolgen, was mir als glaubwürdig (vertrauenswerth) zu erfassen möglich wird?“ Dies sind die zwei zwischen der Tradition und dem Philosophiren einander entgegenschallenden Dissonanzen!

55. Soll etwas nach theologischer Ueberlieferung wahr seyn, was das jezige möglichbeste Selbstdenken als philosophisch unwahr überweisen kann? Dies ist in Sachen der Religiosität gerade jezt eine der dringendsten Zeitfragen. Das Philosophiren ist nicht mehr zu bannen, noch weniger zu verbannen, seit das einmal „legitim“ gewordene Protestiren gegen manches Unerweisliche dem gewissenhaft freien Selbstdenken erst ein Asyl, doch aber nach und nach den Hörsaal des gesammten Publicums geöffnet hat. „Wahr oder Unwahr!“ Wie soll die Zweiheit in das Eins der Wahrheit aufgelöst werden? Die verschiedensten Vereinigungsmittel sind durchversucht worden.

56. Das Verstummenmachen durch Autoritätsgewalt ist, troz dem Princip des evangelischen Protestantismus, ein Paar Jahrhunderte hindurch noch so ziemlich möglich gewesen, weil Vieles aus der erlernten Scholastik auch auf die protestantisch gewordene Gelahrtheit vererbt wurde; weil die Trägheitskraft überhaupt das Bequemere ist; auch manches bessere Mittel aus der Menschen- und aus der Naturgeschichte erst aufgesucht, eingeübt, und vornehmlich weil die natürliche Kunst des Selbstdenkens durch sich selbst mehr zur Wissenschaft ausgebildet werden musste. Auch die Menschengeister, möchte man sagen, scheinen, wenn ihnen eine stärkere Speise gereicht ist, etwas langer Verdauungsstunden zu bedürfen, bis das Nährende assimilirt, das Ueberflüssige auszuscheiden ist.

57. Allzu lange wurde auch das Vorurtheil gehegt, wie wenn man pflichtgetreu, wie auf einen Lohnvertrag, darauf schwören könnte, morgen von dem Wissbaren nicht anders als wie heute überzeugt zu seyn. Auch der Willkürgewalt gefiel dieses Vorurtheil gar sehr, wie wenn es irgend einer

Macht, welche die Selbstüberzeugungspflicht respectirt, christlich erlaubt seyn könnte, ein Abschwören der Verbindlichkeit zu immer gleich freier Wahrachtung im Kirchlichen zu veranlassen, ungeachtet bei allen andern Kenntnissfächern an diese Geistesbeschränkung auf irgend ein überliefertes Lehrsystem nicht gedacht wird. Mit jedem Tage wird jedoch die Einsicht allgemeiner, dass nur der Vorsaz, in der „Gesinnung" für das Wollen und daher auch für das Richtigwissen des Rechten zu beharren, gültig beschworen werden kann und darf, weil eben diese Gesinnung immerwährende Pflicht ist.

58. Und werden nicht Lehrer und Hörer, wenn in dieser Gesinnung verbunden, weit gewisser die Kirche, als einen gotteswürdigen Aufmunterungsverein zum Besserwerden vor Gott und Menschen, für sich und die Nachwelt auch mit allen nöthigen Unterrichtsmitteln unterstüzen, als dieses dann geschieht, wo die Hörenden nur das zu hören meinen, was dem Lehrer der Eid mitzutheilen zulasse? Oder ist es denn nicht am Tage, dass das unbedingt verneinende Nichtglauben und das Lockerwerden des Kirchenverbands dort auf's eiligste und verderblichste zunimmt, wo aus den verjährten dogmatischen Ueberlieferungen gerade das Minderglaubliche befehlsweise zur Hauptaufgabe gemacht werden soll? Ist es nicht am Tage, dass Mehrere allzu leicht das Glaublichste und Verpflichtendste zugleich mit dem Nichtglaublichen verwerfen, blos weil ihnen nicht desto klarer hervorgehoben wird, was auf jeden Fall, auch wenn die Ausleger bei dunkeln Stellen uneinig sind, als das Verbindliche feststeht und in tausendfachen Anwendungen auf das Leben den allein das Wissen, meist nur das Meinen beschäftigenden Dogmenglauben überbietet.

59. Auch Anbequemungen hat man versucht und zwar von beiden Theilen her. Aber Ueberzeugungen können nicht durch Accordiren, durch wechselseitige Nachgiebigkeit gewonnen werden. Die Ewigkeit der Höllenstrafen, d. i. solcher Uebel, welche ausser den natürlichen Folgen des Bösewollens besonders verhängt seyn sollten, war das erste, was die Orthodoxie selbst aufzugeben wünschte. Man künstelte an den Bibelworten, anstatt dass man schon bei diesem sonst so wirksam gewesenen Glaubensartikel die Regel hätte bemerken

und befolgen sollen: Nicht die sinnliche Einkleidung, nur das Wesentliche des Lehrgedankens ist das Bleibende! Das Bösewollen im Geiste verursacht unübersehbare Uebel. Nur diese Wahrheit, unumwunden nach allen Seiten gezeigt, wird als Abhaltungsmittel wirken. Der Glaube an die Hölle ist nicht zurückzubringen[86]); er hat auch höchstens gegen das Minderreizende gewirkt. Aber wird nicht das Richtigere mit Aufrichtigkeit an die Stelle gesezt, so entfernt die Anbequemung doch nur ein minderpassendes Motiv, ohne das Richtigere desto einleuchtender und geltender zu machen. Und eben diese Klage muss bei allen Accommodationen sich erneuern.

60. Man ist der Fragen: Kann den ein sehr schlau geschilderter Geist sich je bereden, der Allmacht widerstehen zu können? und ist ein denkendes Wesen zu denken, welches das Böse deswegen, weil es böse ist, wolle? durch die (unhistorische) Schrifterklärung ausgewichen: dass der Teufel im Alterthum nur eine Personification des Bösen gewesen sey. Die Furcht vor dem „Fürsten der Finsterniss" hat sich fast ganz verloren. Aber die wahren Motive zum Abscheu vor dem Bösen sind nicht unumwunden an die Stelle getreten, weil man das wesentliche Abscheuliche, welches das Alterthum bei jener Einkleidung fühlte, nicht deutlich genug von der Einkleidung abzusondern wagt. Widerlegungen den Traditionen dieser Art entgegenzusezen, wäre ganz unzweckmässig. Das freie Pro und Contra dient nur den Untersuchungsfähigen. Aber das, was das Alterthum bei dem, was es glaubte, beabsichtigte und empfand, ist nicht in einem das

86) „Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium; qua in sede maneant, qualesque sint, ratione discendum est. Cuius ignoratio finxit inferos, easque formidines, quas tu contemnere non sine causa [§. 10.] videbare In terram enim cadentibus corporibus hisque humo tectis, sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum. Quam eorum opinionem magni errores consecuti sunt, quos auxerunt poetae. Tuscul. Qu. I, 36. So gedrängt wurde dies gedacht, schon 40 Jahre vor dem Anfang unserer Zeitrechnung.

Glaubwürdige störenden Schwanken zu erhalten, vielmehr ohne Accommodation und ohne Polemik desto klarer durch das Bleibendwahre zu ersezen.

61. Noch öfter als die Orthodoxie sind die Philosophieen in die Verlegenheit versezt worden, durch Anbequemungen sich zu decken. Wie sonderbar erklangen die verschiedensten neueren Stimmen, welche alle die Versöhnung, und immer wieder die Versöhnung, der Philosophie mit — wer weiss, welcher? — Theologie gefunden zu haben sich glücklich priesen. Das Wort Versöhnung selbst ist das lauteste Beispiel, wie man die Kernworte der protegirten Gegenparthie zu borgen und durch ihre Umdeutung sich auch einen Theil von Protection zu sichern suchte. Den Erfolg hat v. Schellings erste Vorlesung ausgesprochen: „Die Philosophie [eigentlich nur ein unter Protection gestandenes System] befindet sich in der Lage, dass sie in ihrem Resultat religiös zu seyn versichert, und dass man ihr dies nicht zugiebt, namentlich ihre Deductionen christlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten lässt.“ Wie aber jezt? Da auch seine unerhört neue Philosophie doch nicht für das urchristlich Wesentliche, vielmehr nur für patristich speculative theologische Hypothesen von Dreipersönlichkeit in Gott und von äusserlichen Bemühungen eines Logos, die das Innere des menschlichen Logos nicht bessern würden, speculirt, so ist er ohne Zweifel dadurch auch der Prophete seiner eigenen Zukunft. Mögen dergleichen nichtbiblische, aus unbestimmten Texten und fremdartigen Philosophemen lange Zeit nach dem Urchristenthum zusammengefügte Dogmen auf diese oder jene Weise deducirt werden. Accommodationen verdunkeln nur das viel Einfachere urchristlicher, der Kirche und dem Leben nöthiger Religiosität.

62. Nach solchen immer vergeblichen Nothversuchen wird es um so einleuchtender, dass die Anhänger der Ueberlieferungen so sehr als die Freunde des jezt möglichen Nachdenkens alles, was sie beiderseits haben und vermögen, gemeinschaftlich und ungetheilt nur als Mittel, dem wahrhaft Religiösen, dem im Denken und in der Geschichte idealisch

Vollkommenen[87]), näher zu kommen, anwenden, nie aber einseitig das dem einen Theil Eigenthümliche (sey es Einkleidung zur Volksreligion oder Philosophem) alleingültig zu machen versuchen.

87) Was ist Wahrheit! rief Pilatus aus, wahrscheinlich im Sinn eines alles Nichtsinnliche verneinenden Praktikers, der in Mussestunden auch etwas von skeptischer Philosophie vernommen hatte. Aber immer ist die Frage sehr ernst zu wiederholen, wenn für irgend ein Fach über die beste Methode, das Wahre darin zu erkennen, gedacht wird. Der Charakter des Wahrseyns ist eine beharrliche Identität, ein „semper-idem-esse." Erschöpft der Begriff das Vorgestellte so, dass er immer damit identisch ist, so ist er wahr, als Begriff. Ist das Vorgestellte dem, was in der sich aufnöthigenden Erscheinung ist, immer gleich, so ist die Vorstellung so wahr, als sie seyn kann. Das Wahrseyn beruht also auf der Gewissheit des Grundsazes: $A = A$ und zwar so, dass wir entweder, durch alleiniges Betrachten des Gegenstandes selbst, die Nothwendigkeit einsehen, wodurch das Prädicat immer gleich dem Denksubjecte zukommt, oder dass wir die Identität mittels eines Dritten finden, nach der Formel: Insoweit A und B einem Dritten C gleich sind, sind sie auch selbst einander gleich. Auch hier liegt die Identität zum Grund, dass nämlich in jedem der Drei ein und ebendasselbe x sey, welches aber nicht sogleich als identisch erkannt werde, weil es noch in jedem derselben mit Etwas verbunden ist, das sich im Andern eben so vorfindet. Die Analyse ist $x + a$ und $x + b$ und $x + c$ sind einander gleich, aber nur insoweit in A, B, C, das x als semper-idem ist. — Wenn nach dem Wahrseyn eines überlieferten Factum zu fragen ist, so zerfällt der Beweis immer in zwei Theile: ob der erweckte Begriff mit der erzählenden Ueberlieferung? und ob diese mit der richtig und vollständig beobachteten factischen Erscheinung als beharrlich-identisch anzuerkennen sey. Wie schwer muss demnach seyn das Gewisswerden der Tradition über Facta, die, schnell vorübergegangen, nicht wiederholt werden können!

63. „Wahr oder Unwahr!“ rufen dagegen die Eiferer von beiden Seiten. Nur die Wahrheit [die Unsrige!] muss erkämpft, beschüzt, durch alle Mittel alleinherrschend gemacht werden! — Aber ein Drittes liegt in der Mitte. Wie vieles bleibt unentscheidbar? Und wie unläugbar ist's, dass fast alles das, worüber seit dem zweiten Jahrhundert in kirchlichem oder häretischem Dogmenglauben gestritten wurde, von den Allermeisten nicht etwa Gott und seiner Offenbarung geglaubt, sondern nur um des (guten?) Glaubens willen festgehalten wurde, dass diese oder jene durch die Zeitumstände siegend gewordenen Partheiführer im Namen aller Vertrauenden, welche nach der Natur der Sache fast immer blos Wortglaubige seyn müssen, die alleinrichtigen Offenbarer des nichtoffenbaren Sinns der vorausgesezten Offenbarung seyen.

64. Was folgt hieraus klarer, als die Ueberzeugung, dass das ursprünglich nicht offenbar Gemachte nicht das Unentbehrliche sey, dass also über das Nichtentschiedene nur unter den der Forschungsmittel mächtigen Gelehrten zu verhandeln wäre und von diesen versucht werden möchte, ob sie diese oder jene spätere Auslegung andern Verständigen mehr oder weniger wahrscheinlich machen könnten. Als die wichtigste Folgerung aber leuchtet ein, dass auf das nur Wahrscheinliche nie irgend etwas Unentbehrliches, dass auf Dogmen also nie Pflichtenlehren gebaut werden sollten.

65. Misstrauen und eine Art von (ungelehrtem) Unwillen entsteht gegen Religionsphilosophie als reine Vernunftlehre oft (wenn wir die jezt gewöhnliche Begriffsverdunkelung und partheiische Anmasslichkeit abrechnen und dieser Ausartungen baldige Verbesserung hoffen) doch deswegen, weil das reinere Nachdenken allerdings die menschenförmigen Ausmalungen dessen, was doch übermenschlich seyn soll, vermeidet und lieber weniger, als so vieles dorthin nicht Zulässiges behaupten will. Wir haben schon S. 170. 180. 253. 261. als jezt der Berichtigung nahe Beispiele angegeben, dass, weil die menschliche Persönlichkeit (das Selbständige in unserm Denken, Wollen und Wirken) etwas sehr eingeschränktes, unser discursiv allmähliges Denken aber nur eine unvollkom-

mene Art des Wissens ist, der Vernunftglaube nur um so glaublicher wird, wenn wir in Gott ein vollkommenes, unmittelbares Wissen und eine durch Zeit und Raum nicht beschränkte Selbständigkeit (das Wesentliche von unserer Persönlichkeit ohne das Nichtvollkommene derselben) denken und, ohne dass wir verachtende Blicke auf das Anthropomorphische werfen, als denkbar klar machen.

66. Wohl zu unterscheiden ist alsdann, dass wir uns zwar von einem unbeschränkten Selbständigseyn und von unmittelbarem Wissen aller Wirklichkeit keine Vorstellung, kein Bild vorzuhalten vermögen, dass aber das Denken des Vollkommnen nicht unmöglich und unstreitig das Würdige und Nothwendige ist. Wollte doch schon der althebräische (in vielem bewundernswerthe) Gesezgeber, dass keine Bildnerei von Jehovah gemacht werde, ohne Zweifel, weil jedes Bild die Vorstellung von einer Beschränktheit veranlasst.

67. Eben so hat die reine Vernunftwissenschaft alles mit der Allvollkommenheit nicht Vereinbare schon von dem vorerst nur als möglich gedachten höchsten Geistesideal abzuhalten. Gerade dadurch aber werden die oft wie unübersteiglich dargestellten Schwierigkeiten, das Wirklichseyn des Ideals zu glauben, aufgelöst. Zweifelt man nicht allzu oft, ob neben einem allmächtigen Wirken eine Selbstbestimmungskraft (ein von Uebermacht unabhängiges Selbstwollen) in minder mächtigen Geistern bestehen könne? Man geht sogar so weit, zu behaupten, dass der Denkende entweder das Eine oder das Andere aufgeben müsse. Aber man zweifelt nur, wenn man ein vereinzeltes, allmähliges Wirken, wie das in unserer Erfahrung, voraussezt und nicht bedenkt, dass ein Heiligwollender auch andere Geister nur als Freiwollende wollen kann, dass also auch seine Machtvollkommenheit gewiss nicht ein das Freiwollen hinderndes Wirken in sich schliesst. Das Seyn des Allvollkommnen ist als wirkend denkbar, ohne dass einzelne Willensentschlüsse dabei vorausgesezt werden.

68. Je bedachtsamer die reine Vernunftwissenschaft ihr Ideal vollkommener Vollkommenheit von allen dem reinigt, was in dem uns möglichen Vollkommenseyn nur das Relative und Comparative ist, desto mehr erhebt sie sich zu der Ein-

sicht, dass, indem sie nach ihrem Vorsaz, nur im Möglichen das Wesentliche jedes denkbaren Gegenstandes denkend aufzusuchen, getreu bleibt und ihren Blick noch von allem Wirklichseyn abhält, gerade in dem Verein aller wahren Vollkommenheit den Grund des vollkommnen Wirklichseyns dieses vollendeten Ideals denke.

69. Fragen wir nämlich bei jedem wirklichen Etwas nach dem innern Grund seines Seyns, so besteht dieser Grund der Existenz nur in dem wesentlich Bleibenden, also in dem Vollkommnen des Dings, natürlich aber nicht in dem, was eben dasselbe nicht ist. So unzählbar vielerlei die möglichen Vollkommenheiten sind, so unzählig oft ist der Grund des Existirens zu denken. Und sehen wir denn nicht, wenn gleich unserm Ueberblick des Ganzen noch so unübersehbar vieles mangelt, dennoch schon die erstaunenswürdige Stufenfolge der Wirklichkeiten, deren jede in dem Grade eines Vollkommenseyns, den sie hat, den denkbaren Grund ihres Daseyns zeigt, jede aber ein nächsthöheres und nächstniedrigeres dem Naturforscher bemerklich macht. Wer Allvollkommenheit, auch nur als denkbar denkt, denkt demnach den Grund der Existenz derselben in der höchsten ihm denkbaren Intensivität.

70. Hiermit steht die reine (von Erfahrung abstrahirende) Vernunftwissenschaft als Religionsphilosophie an ihrer Gränze, aber nicht an einer Gränze, über welche hinaus der denkende Geist nicht weiter blicken könnte und müsste, vielmehr nur an einer Gränze, welche sich die wissenschaftliche Methode des Forschens selbst deswegen absteckt, weil in ihr das denkende Ich sein Betrachten zuvörderst auf das Mögliche richtet, insofern wir durch Nichtabsonderung der vielen Beziehungen, in denen jedes Wirkliche steht, das Einfachwahre, das Wesentliche zu unterscheiden gehindert würden. Schon hier ist es demnach sehr ungerecht, einem Theil der Philosophie, wo der Philosoph sich selbst absichtlich das Mögliche zum Gegenstand absondert, dies zum Vorwurf zu machen, dass sein Philosophiren eben dort nicht über die vorgesezte Linie hinausgehe. Zeigt es nicht vielmehr in seiner reinen Betrachtung schon den höchsfen Grund der Existenz in dem

als denkbar gezeigten Verein aller wahren Vollkommenheit? ohne diesem das vollkommentliche Seyn deswegen zuzuschreiben, weil beim Betrachten des Wirklichen erst die Frage eintritt, ob jener an sich begründete Allvollkommne auch als Entstehungsursache anderer Wirklichkeiten zu denken sey.

71. Darf denn ein das ganze Fach überschauender Philosoph die Philosophie eines Andern so darstellen, wie wenn sie mit dem Einen Theil abgeschlossen seyn müsste und — wenn nicht Er, der glücklicher Weise Ueberlebende, ihr einen neuen Boden unterlege – von den betrachteten Möglichkeiten nicht in das Betrachten des Wirklichseyns forschreiten könnte? Wenn, zur Erleichterung des Betrachtens, die Schule das Ganze des Philosophirens in Fächer zerlegt, so ist es doch immer eben dasselbe philosophirende Ich, welches, sobald es seine Blicke vom Möglichen auf das Wirklichseyende richtet, sich selbst dafür entscheidet, dass eben das, in dessen Möglichkeit schon der Grund des Seyns, die Vollkommenheit im höchsten Sinn, zu denken ist, nun, wenn irgend etwas als wirklich anzuerkennen ist, auch selbst als das Vollkommentlichseyende nicht nichtgedacht bleiben dürfe.

72. Nicht nur das Was dieses Vollkommenseyenden, sondern auch das Wie dieses Seyns, dass es nämlich durchaus der wahren Vollkommenheit gemäss seyn müsse, also dem Ideal davon nichts Unvollkommenes oder nur relativ und scheinbar Vollkommenes beigemischt werden dürfe, ist demnach in der Philosophie, sobald sie sich über das Mögliche und Wirkliche zugleich verbreitet, unverkennbar. Scheidewege, die zum Irrigen wegleiten, zeigen sich nur alsdann wieder, wenn irgend ein Sohn menschlicher Erfahrungen, ein als Menschengeist Nichtvollkommener doch das Uebermenschliche, das Vollkommentliche in dem Seyn und Wirken des Höchstwirklichen, nach unserm Maasstab von Potenzen, Personen, vereinzelten Entschlüssen und Handlungen u. s. w. abzumessen und beschreiben zu können sich einbildet. Und eben hierdurch, indem die v. Schellingische, ihm allerdings eigen bleibende Art von dogmatisirender Religionsphilosophie durch ein allwissendes Beschreiben von dem blinden Urseyn, den überseyenden drei Personen und ihren zeitlichen Wirk-

samkeiten positiv zu seyn meint, musste sie sich immer mehr in eine nur putative, in das willkührlichste Schattenbild einer Einbildungskraft umgestalten, welches nur bei einem nicht wissenschaftlich gebildeten, blos durch Phantasiebilder philosophirenden Jacob Böhme[88]) zu entschuldigen wäre.

88) Was v. Schelling 1841 zu Berlin als seine für unmöglich gehaltene Offenbarungsphilosophie vorzutragen keinen Anstand nahm, hätte man seit 1835 in Dr. Baur's christliche Gnosis S. 611—626. aus Schellings Abhandlung über die Freiheit (1809) excerpirt und verständlicher geordnet nachlesen können; zugleich mit der vollständigen Nachweisung, dass (wie die unverkennbare Ironie sagt) „ohne der Originalität des grossen Denkers im Geringsten zu nahe treten zu wollen, mit Recht behauptet werden dürfe, dass der wesentliche Inhalt der genannten Untersuchungen (über das Wesen der Freiheit) als eine wissenschaftliche Verarbeitung und Durchbildung der Ideen anzusehen ist, die Böhme aus der mystischen Tiefe seines reichen Geistes zunächst als rohes Material zu Tage gefördert hat.“ Dr. Baur hatte nächstvorher S. 557 — 610. bestimmt und klar dargelegt, was die Jacob Böhmesche Aurora aus dem Urgrunde (ihrer phantasirenden Speculation) als Dualismus im Wesen Gottes und als Dreipersönlichkeit zu Tage gefördert hat. Ob nun die Originalität der jezt als neu und unerhört gegebenen Philosophie in der Verarbeitung liege? diese Frage scheint wenigstens einen neuen Sprachgebrauch über das Wort Originalität vorauszusezen. Da Schelling gegen jeden Gedankenraub sehr empfindlich zu seyn pflegt, so ist es ein Glück für Jakob Böhme, dass seine Priorität chronologisch ausser Zweifel steht. Unmöglich ist es dann doch nicht, dass eine spätere Originalität das nämliche noch einmal neu erfindet und also zwei gleich grosse Denker Ebendasselbe zwei Mal gleich originell entdeckten.

73. Unstreitig haben die hochgespannten Erwartungen, welche der endlich feierlichst zugesagten Entdeckung eines ganz neuen, unabhängig philosophischen und doch mit der Kirchentradition übereinstimmenden Dogmatisirens vorangingen, auf die in unserer Zeitgenossenschaft fast ganz aufgegebene Vereinbarkeit des philosophischen Nachdenkens mit der traditionellen Theologie eine neue Aufmerksamkeit erweckt. Soll denn aber nicht das gar bald entschiedene Misslingen auch dieses gewiss nicht durch Schüchternheit misslungenen Versuchs, uns wie Mitwissende in eine Geschichte des Uebermenschlichen, womit Gott in drei Personen um Unsertwillen, seit wie lange? beschäftigt gewesen seyn soll, wie in ein anschauliches Drama hineinschauen zu lassen, — nicht wenigstens durch die dadurch so laut werdende Warnung vor allem in das Uebermenschliche ausschweifenden (hyperphysischen) Dogmatisiren von grossem Nuzen werden?

74. Der ursprüngliche Zweck aller Religiosität, das Bestreben mit dem übermenschlich Göttlichen in Harmonie zu seyn, hat allzu lange die Meinung veranlasst, wie wenn die Menschen besondere Forderungen und Beschlüsse Gottes über sie erst aus der unsichtbaren Welt herüber erfahren mussten. Daher die glaubige Hingebung an Vermittler, denen man zutraute, dass sie vorzugsweise jene Ausflüsse höherer Macht zu wissen und offenbar zu machen bekämen. Stufenweise überzeugte sich dagegen das immer selbstbewusster werdende Nachdenken, dass dem Göttlichen irgend Willkür, statt des unabänderlichen weisen Wollens des Rechten und Guten, zuzuschreiben der gröste Widerspruch gegen die Idee von göttlicher Vollkommenheit wäre. Das von den menschlichen Willkürherrschaften aus auf das Ideal des Vollkommnen allzu lange übergetragene Meinen, wie wenn eine Hingebung an willkürliche Glaubenvorschriften statt der Geistesrechtschaffenheit die Harmonie mit Gott herstelle, hat der vernünftigen Idee von göttlicher Willensvollkommenheit weichen müssen. Der wahre Logos im Urchristenthum entdeckte nichts von dem unbeschreiblichen Wesen eines Allvollkommnen, entfernte aber zugleich mit der Gewohnheit, vor Gott als einem nach Belieben

gesezgebenden Gebieter sich zu scheuen, alles Glauben an eine durch äussere Leistungen zu begütigende Willkürmacht, wie sie in den Tempeln zu Garizim und Jerusalem (Joh. 4, 20.) vorausgesezt war.

75. Die höchst einfache, humanste Idee: Der als Geist selbst rechtwollende Gott ist wie ein rechtwollender, aber die innigste Gesinnung wissender Vater nur mit Geistern in Harmonie, die wie redliche Kinder den ausnahmelosen Vorsaz fassen, dem Vater nicht durch Augendienst, sondern durch das jede einzelne Handlung heiligende Rechtwollen selbst gefallen zu wollen! Diese durch sich selbst gewisse Idee ist der Geist der Christuslehre Jesu, welche die Welt umändert.

76. Die christliche Religiosität bedarf nicht des unsichern Ahnens, Meinens und Gutdünkens, kurz: des Dogmatisirens über willkürliche Forderungen oder Einwirkungen der wahrhaft vollkommnen, also nur das Rechte wollenden Gottheit. Mag Jeder, der mit dem, was für das gotteswürdige Pflichtleben nöthig ist, fertig zu seyn glaubt, oder lieber an alles andere, als an die unwillkommenen Pflichtforderungen, erinnert seyn will, über das, was in der übermenschlichen Geisterwelt geschehen sey und geschehen werde, muthmassen, soviel er vor sich selbst rechtfertigen kann. Mag er Dogmen (so manches nicht entscheidbare Videtur) versuchen, so weit es ihm seine Urtheilskraft erlaubt. Aber seine und Anderer christliche Religiosität soll davon unabhängig bleiben. Die redlich thätige, kindlich willige Geistesrechtschaffenheit, diese Entschlossenheit, welche jeder, der schlichteste wie der gebildetste Menschengeist, allem Zwang unzugänglich, in seinem Innersten sich zum Gesez machen kann, bedarf keines dogmatischen Versuchs, das Unentbehrliche und so lange Geist Geist ist, dem Geiste Gewisse erst von dem Mindergewisse abhängig zu machen.

77. Und gerade durch diese urchristlich praktische Lehrüberzeugung allein ist die sonst immer schwankende Abhängigkeit von unstäten Denkversuchen, der endlose, verketzernde Dogmenstreit, noch mehr aber der die Staatseinheit und die besten Zwecke der Kirchen störende Sectengeist abzuwenden, welcher immer mit Hochmuth und Misstrauen sich schnell

wieder erhebt, sobald die verschiedensten Partheien sich bereden oder überreden lassen, ausser der Geistesrechtschaffenheit noch andere Mittel zu wissen, wodurch das Streben der Religiosität, Geisteseinheit mit dem Göttlichen, zu erreichen sey.

78. Der gewagteste neue Versuch, die Anerkennung der sonderbarsten Selbstentwickelungen des Wesens Gottes und der seit dem Anfang unserer jezigen sechstausendjährigen Menschengeschichte dauernden Bemühungen eines zum Ueberwinden eines substantiellen bösen Princips zwischen Gott und Menschen willkührlich gesezten Logos als das unentbehrlichste Kunstwerk dogmatischer Begeisterung, als Vereinigungsmittel der jezt möglichen Philosophie mit der uralten, immer offenbarer werdenden Offenbarung, in die (übervolle?) Dogmenhalle einzuführen — sollte dieser Versuch nicht in der That zu dem lezten (der er seyn will), erhoben werden? Wird er nicht, durch seine eben so auffallende Grund- und Nuzlosigkeit, uns gegen alles für den Zweck der Religiosität nichts wirkende Dogmatisiren endlich entschlossen genug machen?

79. Aber leer darf die Stelle allerdings nicht gelassen werden. Nur allzu oft geschieht es, dass, wenn das Willkürliche im Dogmenglauben bemerkt wird, auch das, was mit dem Pflichtglauben in Verbindung steht, wenigstens in's Dunkel tritt oder zugleich mit jenen allzu hoch angeschlagenen Ungewissheiten verworfen wird, weil es indess nur auf Dogmen gebaut war. Gerade dies ist die verderblichste Folge von dem den Dogmenversuchen eingeräumten Vorzug. Die Pflicht der Geistesrechtschaffenheit ist dem Geiste ohne weiteres gewiss, sobald er nur sich selbst denkt. Jeder wünscht und fordert sie von dem Andern und eben deswegen kann Keiner zweifeln, dass der Allvollkommne, der Kenner der Gesinnung, sie als wahre Harmonie mit seinem Rechtwollen, also als Erfüllung des reinsten Zwecks der Religiosität, wolle und fordere. Soweit reicht in der Ueberzeugung von den Grundsäzen der Pflichtenlehre das unmittelbare geistige Gewisswerden. Glaube (Pflichtglaube) aber ist dennoch in dem Christlichreligiösen eben diese Selbstverpflichtung, weil sie zugleich an dem Ideal von Gott und an unserm kraft der Geschichte als Verwirklichung der menschlich möglichsten

religiösen Pflichttreue erschienenen Christus festhält, Ideale aber nur durch Vertrauen erfasst werden, weil sie nicht wie eine immer erkennbare Wirklichkeit zu vergegenwärtigen sind.

80. Je nothwendiger es demnach ist, dass die religiöse Pflichtenlehre, welche urchristlich, ohne neue, eigene Dogmenversuche, so viel gewirkt hat, endlich wieder den ersten Plaz in ächter Christlichkeit erhalte, desto mehr bleibt für reine Vernunftwissenschaft und für die auch mit dem Geschichtlichen sich vereinigende und dadurch sich positiver darstellende Religionsphilosophie die Aufgabe, diese Vereinigung weder durch Accommodationen, noch durch die nur Misstrauen reizende Umgestaltungen, sondern allein durch vereintes historisches und philosophisches Aufsuchen des bleibend Wahren zu bewirken. Nur durch die Vollkommenheitsidee werden wir des Göttlichen gewiss. Vermenschlichungen, welche diese Idee schwächen (besonders die Leidenschaftliches einmischenden Anthropopathismen), entstanden aus menschlicher Schwäche. Sie verlieren sich weit eher dadurch, dass das Richtigere deutlich, wohlbegründet, anwendbar an die Stelle gesezt wird, als durch zelotischen Dogmenkampf, welcher ohne vorurtheilsfreie Denkübung nur Hass oder Glaubenszwang, nicht Ueberzeugung hervorbringt.

81. Sehen wir auf die Wichtigkeit für das Leben, so ist gegenwärtig nur Eine bedeutende Differenz zwischen Religionsphilosophie und protestantisch-symbolischer Theologie. Die Lehre, welche mit dem nicht deutlichen Wort: Rechtfertigung (Justification) bezeichnet wird, betrifft entweder juridisch die Frage: Wodurch wird der Menschengeist von Gott für rechtschaffen gehalten und erklärt? oder moralisch religiös die Aufgabe: Wodurch wird er in Wahrheit vor Gott rechtschaffen gemacht und daher auch so geachtet? Das Justificare ist, wie das neutestamentlich griechische Dikaiun entweder facere oder iudicare aliquem justum, oder (was zu wenig erwogen wird) beides zugleich. Die Differenz betrifft demnach allerdings das Wichtigste, den Zweck der Religiosität: Wodurch

wird der Geist seiner Harmonie mit Gott gewiss? Die Beantwortungen gehen in divergirenden Linien auseinander. Dennoch sind sie, nach der Vollkommenheitsidee und ohne Vorliebe für eine in Gott anzunehmende Willkürlichkeit betrachtet, wohl zu vereinigen und mögen hier als das nöthigste Beispiel von Vereinbarkeit zwischen Philosophie und Theologie betrachtet werden.

82. Wir müssen auf die historische Quelle der Differenz und auf den darin vorausgesezten Zeitbegriff und Gebrauch zurückgehen. Wie die Alten keinen Bund ohne Blut von Opferthieren schlossen und nach 2. Mos. 24, 6. auch der religiöse Bund zwischen den Althebräern und ihrem göttlichen Gesezgeber und König, Jehovah, nicht ohne das bedeutsame (symbolische) Blutvergiessen gestiftet worden war, so sagte auch nach Matth. 26, 28. Jesus: Sein am folgenden Tage „wegen Vieler" zu vergiessendes Blut solle seyn das Blut des neuen (zwischen dem von ihm verkündigten väterlichen Gott und denen ihm Vertrauenden geschlossenen) Bundes „zur Aphesis der Sünden." Jesus erklärte also, dass die Jünger jenes sein Blut wie ein bei dem Abschluss von Bündnissen gewöhnliches Bundeszeichen betrachten sollten. Einen neuen, von der Mosaischen Theokratie (von der Ansicht, Gott als gebietenden Volkskönig zu betrachten) verschiedenen, Bund hatte Gott nach der Idee von einem rechtwollenden Vater durch Jesus mit denen, welche darein treten wollen, geschlossen, einen Bund, welcher Aphesis der Sünden zum Zweck habe. Auf diesem lezteren Ausdruck beruht die Divergenz der Ausleger.

83. Aphesis bedeutet irgend ein Weglassen. Man geht vom Text ab, wenn man an ein Weglassen der Sünden*strafen* denken lehrt. In dieser und allen verwandten Stellen sind nie Sündenstrafen, immer die Sünden selbst genannt. Ein Sündenweglassen nun kann auf zweierlei Weise geschehen. Es ist entweder ein Erlassen der Sünden (ein väterliches Vergeben) oder ein Unterlassen der Sünden. Man hat beide Bedeutungen angenommen, aber sie getrennt und einander entgegengesezt. Man hat die erste der andern vorgezogen und diese wenigstens weit zurückgestellt.

84. Sie sind vielmehr beide zugleich von Jesus gedacht. Der neue, der urchristliche Bund der Religiosität, welchen Er mit Gefahr und Aufopferung seines Lebens als der über Mose geltende (Joh. 4, 25.) in's Geistigere reformirende Messias[89]) anerkennbar machte, betrifft von Seiten des Vaters das Sündenerlassen; er ist aber auch von Seiten der Menschen auf das Sündenunterlassen zu stellen. Für beides wollte der sich verblutende Bundesstifter, der ächte Messias, als Bundeszeichen betrachtet wissen. Wer mit dem Bundesblut besprengt wurde, war wie auf Tod und Leben verbunden, den Bund als abgeschlossen zu halten.

85. Wir müssen beiderlei Auslegungen vorerst so, wie sie als Gegensäze genommen werden, betrachten. Sie sind, weil sie zugleich möglich sind, vereinbar. Aber auch ihre Stellung, welcher dem andern vorhergehen müsse? ist alsdann zu bestimmen.

86. Den Meisten, wenn sie an Religion denken, ist es nur um eine Vergewisserung zu thun, dass die Gottheit ihnen Sünden erlasse. Nicht um das Sündigen zu unterlassen, unterordnen sie sich allerlei Uebungen der Religiosität. Die Religion ist ihnen lästig. Sie wollen durch sie nur Sündenerlassung. Zur Bedingung für diese aber macht unser Christus immer Gesinnungsänderung (Metanoia), Paulus den Glauben an Jesus als Christus. Denn wer darauf vertraute, dass dieser der Messias des Gottesreiches sey, war eben dadurch zur Umänderung der Gesinnung, so dass das Geistige über das Sinnliche nach Pflichteinsicht regiere, verbunden.

89) Als Messias musste er auftreten und gelten, wenn er als Reformator, als Stifter eines Gottesreichs höherer Art anerkannt werden sollte. Sobald er aber als Messias ohne und gegen den Willen des pharisäisch-sadducäischen Synedriums wirkte, war es gewiss, dass dieses seine selbstgenommene Vollmacht, über die Gültigkeit des Messias zu entscheiden, zur Verdammung gegen Ihn benuzen würde. Hierauf beruht der historische Zusammenhang und das Vorauswissen der gegen Jesus verhängten Hinrichtung.

87. An eine andere Auslegung wurde, wie oben Note 82. S. 301. nachweist, in den ersten Jahrhunderten, selbst im sogenannten Apostolischen Symbolum nicht gedacht. Der Vater in der Parabel Jesu Luk. 15, 17—24. denkt an keine andere Bedingung der Wiederaufnahme des verlornen Sohns, als die Gewissheit der Gesinnungsänderung, den Vorsaz, aus allen Kräften für das Rechte thätig seyn zu wollen. Die Aufopferung Christi wurde von Paulus allerdings als ein Opfer gegen Gott gedacht, aber — man erwäge nur den Zusammenhang der Hauptstelle, Hebr. 9, 14. 15. — nicht etwa als ein sogenanntes „Sündopfer" um Sündenerlassung von Gott durch Abbüssung von Sündenstrafen zu verdienen, sondern „um das Bewusstseyn der Seinigen rein zu machen von todten Handlungen, damit Gott, dem lebenden, gedient werde." Das Unterlassen der todten Handlungen also wurde als die Reinigung des Gewissens gedacht, zu welcher die Erwägung der Hinopferung des Messias bewegen sollte. Der Gedanke war: Der Messias hat auf die schauerlichste Weise sein Leben daran gesezt, um, nach seinem Beruf, Gesinnungsänderung, Geistesrechtschaffenheit, also das Unterlassen des Sündigens zu bewirken! Dies musste zu einer Zeit, wo der Messias als das Menschlichhöchste verehrt wurde, tieferschütternd wirken.

88 Je mehr Heiden Christen wurden, das jüdische Tempelopfern aber, welches aus andern Opfern aller Art, nicht aber aus Sündopfern bestanden hatte, seit a. 70. aus der Anschauung verschwand, desto eher wurden Opfer als Begütigungsmittel gegen die Gottheit, die Sünden aber als Beleidigungen Gottes gedacht. Die Mosaische Theologie hatte, wie die Erwägung der Kapitel 4—5. im 3. Buch Mose beweist, nie Opfer für eigentliche vorsäzliche Sünden, sondern nur für unbedachsame Gesezverlezungen. (David opferte nicht wegen Bathseba; Gebet und Reue zeigte Er.) Aber der heidnische Sündopferbegriff ging leicht auf späteres kirchlich geordnetes Christenthum über. Weil das Heidenthum menschliche Leidenschaften auf das Göttliche übertrug, wurden manche äusserliche Handlungen als Beleidigungen der Götter betrachtet, wegen welcher diese durch Aufopferungen versöhnt werden müssten. Die bischöfflich regierten Christen-

gesellschaften sezten auf wirkliche, dem Verein nachtheilige Sünden, auch auf andere Verlezungen ihrer Disciplin Strafübel. Diese aber wurden allmählig in andere stellvertretende Genugthuungen verwandelt, wodurch der Reumüthige mit der Gemeinde und dadurch auch mit Gott reconciliirt (ausgesöhnt) werde.

89. Erst als diese Begriffe in der Kirchenverfassung gangbar wurden, bildete sich, besonders weil die Homileten gerne nach neuen Anwendungen ihrer Bibeltexte sich umsahen, auch der Gedanke, ob nicht der Kreuzigungstod Jesu, den man vorher (ebenfalls nach willkürlichen, unbiblischen Voraussezungen) auf irgend ein Verhältniss gegen den Teufel[90]) auszudeuten suchte, vielmehr als ein Mittel, die Gottheit zum Erbarmen gegen die Reumüthigen und von den ewigen Höllenstrafen Beängstigten, als ein Mittel zur Sündenerlassung, auszulegen sey.

90) Dieser sehr ernsten Beziehungen auf den Teufel als Antimessias, wie die Dogmatik der frühesten Jahrhunderte sie allen andern vorzog, sind wir so entwöhnt, dass man sie der Dogmengeschichte kaum glauben kann. Gut ist es deswegen, dass eine hinreichende Sammlung davon, nämlich Zieglers Diss. hist. dogm. de Redemtione (Goett. 1791) im V. Bande der von Velthusen gesammelten theologischen Commentationen wieder abgedruckt ist. Weil man das Wort Redemtio buchstäblich von Loskaufen deutete, so meinten manche, der Preis der Loskaufung habe dem Teufel gebührt. Schlauer dachten sich Andere aus: Der Teufel sey dadurch getäuscht worden, dass er einen Sündlosen getödtet habe, welcher nicht wie alle Adamskinder dem Tode verfallen gewesen. Dadurch also, weil er seine Macht zu tödten über sein Recht ausdehnte, sey er seines Rechts gegen die Menschen verlustig geworden. — — Keine Geschichte eines Dogma zeigt auffallender, auf welche speculative leere Vermuthungen man leicht verfalle, wenn man, was viel einfacher aus dem Menschlichen begreiflich wird, aus übermenschlichen Verhältnissen, welche nur die Einbildungskraft schafft, abzuleiten wagt.

90. Später, als schon das Philosophiren durch erkünstelte Bestätigungen solcher kirchlichen Meinungslehren schulmeisterliche (scholastische) Autorität gewann, die Lehrer selbst aber zugleich kirchliche, an stellvertretende Strafabbüssungen und Leistungen gewöhnte Juristen (Kanonisten und Casuisten) waren, wurde es Einem vornehmlich Scharfsinnigen zu einer dringenden Aufgabe: Warum Gott Mensch habe werden müssen? und wie Gott die fürchterliche Tödtung seines Sohnes, Christus, zugeben konnte? Eine Rechtfertigung, wie Gott den Schuldlosesten so schauerlich habe leiden lassen können, eine Theodicee, schien gesucht werden zu müssen.

91. Anshelm, der nachmalige Erzbischof von Canterbury, begann mit der Voraussezung: Gott nach seinem Willen der Liebe wollte gerne die schon durch die Erbsünde verlornen Menschen retten und zu sich in die Seligkeit zurückbringen. Aber Gott ist auch gerecht. Ein anderes Wollen in ihm (denn auch hier keimt ein Dualismus!), sein Zorn, oder milder ausgedrückt. die Strafgerechtigkeit, trat entgegen und forderte Genugthuung, Abbüssung für die von Allen verschuldeten unendlichen Höllenqualen. Nur ein Unendlicher konnte diese Abbüssung leisten. Deswegen übernahm es die zweite Person des Gottwesens, Mensch zu werden und durch einen Martertod, welchem ihre Unendlichkeit einen unendlichen Werth giebt, für alle, welche dies glauben und aus dankbarer Liebe deswegen in das christliche Gottesreich übertreten wollen, eine stellvertretende Strafabbüssung, das ist, die von der Strafgerechtigkeit geforderte Satisfaction zu leisten. (Das: Cur Deus Homo? schien gelöst.) Nur weil durch diese im Unsichtbaren vollbrachte Ausgleichung zwischen Menschenliebe und Strafgerechtigkeit Gottes die Sündenstraferlassung möglich gemacht worden sey, sey demnach in jenem Martertod des Gottmenschen die Sündenvergebung erworben.

92. Von einer so verschlungenen Theorie lassen sich Viele das Resultat gefallen, nur um nicht in die Prüfung der Prämissen einzugehen. Ohnehin wünschen die Meisten von der Religion nichts mehr, als Sündenerlassung, besonders wenn es scheint, dass dabei auch eine neue Nachsicht wegen

des Unterlassens der Sünden in Verbindung gebracht werden könne, weil Vollendung im Guten hienieden nicht zu erwarten sey, jenseits aber als etwas Gegebenes gehofft werde.

93. Gerne und richtig sezte man (nach Joh. 3, 16.) die Liebe Gottes, die Vollkommenheit des Wohlwollens für Alle, als den Grund voraus, warum die Menschen von so vielen Mitteln zum Besserwerden umgeben sind und gerade die Besten, wie Christus, dem Kampf gegen vieles Böse ausgesezt, für dieses Bessere oft ein Opfer werden. Wie nöthig aber wäre es gewesen, die übrigen so sichtbar unrichtigen Voraussezungen abzuschneiden. An unrichtigen Voraussezungen hangen gewöhnlich kunstgerecht dargestellte Dogmen, welche dann durch den Schein von Folgerichtigkeit und gefälliger Anwendbarkeit geltend werden.

94. Je consequenter die Endergebnisse scheinen, desto umsichtiger müssen, wie in hundert ähnlichen Verkettungen, die Voraussezungen gesichtet werden. Verschwindet aber nicht das Scheinbild von Strafgerechtigkeit, sobald wir fragen: Wäre es denn jemals eine Befriedigung der Gerechtigkeit, einen Schuldlosen statt der Schuldigen leiden zu lassen? Welche nur menschlich gerechte Regierung würde Begnadigung an die Bedingung knüpfen, dass ein Anderer sich martern lasse? Würde der Christengott nicht dadurch ein Musterbild der ungerechtesten Gerechtigkeit gegeben haben? Was ist der Zweck aller gerechten Strafen? Würde nicht jeder Eindruck, welchen Bestrafungen des Unrechts machen, dadurch völlig aufgehoben, wenn sie zum voraus schon durch eine stellvertretende Abbüssung, welche nicht mehr zu mildern wäre, getilgt wären, so dass alsdann nichts als das Vertrauen auf die Zurechnung (der Glaube an etwas Unglaubliches) zur Theilnahme hinreichend würde? Wäre nicht schon der Gedanke, eine solche Strafgerechtigkeit der Gottheit als Vollkommenheit zuzuschreiben, die gröste Verlezung der Vollkommenheitsideen! Und ist nicht der Schluss: Weil mit dem Menschen Jesus zugleich der göttliche Logos an jenem Marterleiden so viel Theil nahm, als der Impassible an Leiden theilnehmen kann, musste dieses einen unendlichen Werth erhalten! offenbar eben so willkürlich, als die Vor-

aussezung, dass für endlose Strafen Vieler ein, wenn auch noch so hartes Leiden des Leibs und Gemüths, welches etwa 24 Stunden dauerte, sellvertretend heissen könne?

95. Was das Schlimmste ist, alle diese in sich unhaltbaren Voraussezungen waren angenommen, ungeachtet Jesus nirgends, selbst in den lezten Stunden nicht, wo er doch die Seinigen auf alle Weise über seinen Tod zu trösten suchte, ein Wort davon hinterlassen hatte, dass ohne einen solchen Martertod des Messias die Strafgerechtigkeit des Vaters die Sündenvergebung nicht zulassen könnte.

96. Man eilte sogar noch weiter zu der beliebigen Annahme, dass auch der thätige Gottesgehorsam Christi als unendliche Ergänzung dessen, was dem menschlichen mangelt, dem Schwachen, der es sich erbitte, zugerechnet werden könne. Sogar die Ueberverdienste menschlicher Heiligen sollten einen Schaz der Kirche ausmachen, aus welchem das Oberhaupt für alle Mängel und selbst für begangene oder beabsichtigte Sünden dem glaubig Freigebigen Anweisungen auf Indulgenz und Compensation gewähren dürfe, während doch der Leichtsinn hierdurch in's Unmässige gesteigert werden musste.

97. Eben diese Begründung einer käuflichen Sündenvergebung auf übermässige Leistungen Anderer gab bekanntlich der protestantischen Reformation ein entscheidendes Uebergewicht. Die Heiligenverdienste wurden, weil sie mehr nicht als sie schuldig waren, gethan haben konnten, ihnen überlassen. Ob der thätige Gehorsam Christi zur Ergänzung des Mangelnden bei den Glaubigen übertragbar sey, blieb eine Streitfrage. Aber, da die Zurechnung anderer Verdienste wegfiel, würde dem Zeitalter der kaum begonnenen Reformation das beruhigende Glauben an göttliche Sündenerlassung ohne die so künstlich eingeschulte Theorie von Christi Tod als Sündenabbüssung nicht begründet genug geschienen haben. Die Reform würde, ohne diesen Rest der scholastischen Dialektik, von den Wenigsten angenommen worden seyn. Wie selten wird Wahrheit ohne alle Zuthat anerkannt!

98. Ein grosser Schritt war durch Aufhebung des Vertrauens auf Heiligenverdienste gewagt worden. Ohne den

tief eingelernten Glauben, dass es wegen der Strafgerechtigkeit Gottes der satisfactio vicaria bedurft habe, hätte wohl Luther selbst, dessen Gewissenhaftigkeit ungerne ein Mysteriumsdogma aufgab, sich nicht beruhigt gefühlt. So blieb sie 1530 in der Confession, weil zu ruhiger Erwägung: ob nicht die Natur der Sache und das Princip des Urchristenthums die Sündenerlassung und das Unterlassen des Sündigens auf eine andere Weise verbinde? Zeit und Kraft nicht hinreichten.

99. Indess ist unter langem Widerstreben viel klarer geworden, dass jene von den scholastischen Kanonisten für göttlich-rechtlich gehaltene Forderung stellvertretender Strafleiden eines Unschuldigen das volle Gegentheil vollkommener Gerechtigkeit wäre. Tagtäglich wird der eigenthümliche Grundsaz unsers Christus: Das Gottesreich ist nicht ein äusserlich juridisches, vielmehr ein moralisch religiöses, in welchem der geistige Vater Kindergesinnung für das wahrhaft Gute will! in seinem Umfang vollständiger eingesehen. Welcher Vater aber, wenn er ist, wie er seyn soll, wird dem Kinde das Begangene nicht anders als unter der Bedingung vergeben, dass es entweder selbst erst büssen oder an eine stellvertretend geschehene Strafabbüssung glauben müsse? Oder sollte Christus in der so bestimmt motivirten Parabel Luk. 16, gerade diesen Hauptpunct aussen gelassen haben, dass der Vater den reumüthig zum thätigsten Rechtwollen entschlossenen Sohn zuvörderst zum Glauben an eine von dem Messias zu leistende Sündenabbüssung hingewiesen habe!

100. Das freier, geübter gewordene allgemeine Nachdenken unter uns hat sich dem genähert, was die Vernunftwissenschaft aus dem Vollkommenheitsideal von Gott ableiten muss. Aber Ein Knoten scheint zu bleiben. Ohne Sündenunterlassung keine Sündenerlassung! Beides liegt in jenem Zwek Jesu, A p h e s i s Hamartiōn durch seinen neuen Gottesbund, den Bund mit Gott als Geist und Vater, zu bewirken. Die symbolische Theologie aber kann der an das Urchristliche sich anschliessenden Religionsphilosophie noch entgegen halten: Das Unterlassen des Sündigens ist, so lange der Mensch lebt, ungewiss. Sollte die Sündenvergebung davon abhangen,

so würde sie, so lange wir leben, nicht eintreten. Die Vereinbarkeit mit dem Nachdenken scheint also gehemmt.

101. Aber folgt nur das seiner selbst mächtige Nachdenken dem Vernunftglauben und der Bibellehre zugleich, so ist die Vereinbarkeit gegeben. In jedem Augenblick hängt der uneingeschränkte Vorsaz, das Sündigen zu unterlassen, von dem Denkendwollenden ab. Nichts ist nöthiger, als dass er ihn zum voraus fasse, zum voraus ihn sich zur sichern Gewohnheit mache und darin lebe, ehe einzelne entgegengesezte Veranlassungen eintreten. Wer diese erst bis zu dem sogenannten „Kampf mit der Sünde" kommen und erstarkt werden lässt, wird leicht überwunden. Der feste eingeübte Vorsaz aber vermag es wohl, den entstehenden Reiz schon im Keim abzuweisen. Man vertraue nur der Macht des Rechtwollens, welche ohne Frage zugleich die Harmonie mit allen guten Geistern für sich hat.

102. Und was ist dieser Vorsaz anderes, als eben die von Christus geforderte Geistesrechtschaffenheit und eben die vom thätigsten Verbreiter der vorurtheilsfreien Urchristlichkeit gepriesene Glaubens- oder Ueberzeugungstreue, welche den Handlungen, wenn sie gut seyn sollen, im Gemüth vorausgehen muss und ohne Frömmelei und Heiligenschein mit kräftigem, heiterem, zu allem Guten desto tüchtigeren Lebensmuth jede Handlung weihend begleitet, weil sie aus einem gottgeweihten Wollen, das Menschliche und Gotteswürdige vereinigend, entspringt.

103. Und sollte nicht diese moralisch-religiöse Vereinigung des natürlichen und des wissenschaftlichen Nachdenkens in unserer wichtigsten Angelegenheit, christlich zu seyn, alle dogmatische, noch mehr aber alle speculativ phantasirte Vereinigungsversuche an Zuverlässigkeit weit übertreffen? Viele andere Unglaublichkeiten, welche mit dem scholastisch-speculativen: Cur Deus Homo? verwachsen sind, verlieren von selbst ihre Wurzel, den Schein ihrer Unentbehrlichkeit. Soll nicht die religiöse Christlichkeit in der allgemein fasslichen Klarheit erscheinen, dass, was Allen nöthig ist, auch als Allen anerkennbar erscheine, was aber, wie alle die dem Pflichtglau-

ben nicht nöthige Dogmen, Denen überlassen werde, welchen die Harmonie der Sphären hörbar zu machen gegeben seyn soll.

23. Rückblicke und Resultate des Fortschreitens der Religiosität zur Wissenschaftlichkeit.

Entgegensezungen machen sich durch Vergleichung klarer. v. Schelling giebt Visionen über das Uebermenschliche, die er positiv nennt, während sie ohne Geschichte, ohne Denknothwendigkeit, nur ihm eigene Anschauungen bleiben und in seiner blos willkürlichen Darstellung wie Schatten zerfliessen. Dagegen ist der Ueberblick des Menschlich-göttlichen, des geschichtlich und im selbstbewussten Nachdenken Gegründeten, wie es in dem Entwickelungsgang der Religiosität als durch factischen Zusammenhang anschaulich wird, um so nothwendiger. Das Blicken in das Absolute scheint manche Augen des Sehens in die Wirklichkeit so sehr entwöhnt zu haben, dass manche dem Unglaublichen und Unerhörten nur deswegen sich hingeben, weil ihnen das Glaubliche, dss menschlich Zusammenhängende, das für das praktische Leben in der Staats- und Kirchenvereinigung Unentbehrliche allzu unbekannt und dunkel geblieben ist.

Religiosität ist nur deswegen allgemein, weil sie als allgemeine Offenbarung durch allgemeine Vermögen des Menschengeistes entsteht. Das ahnende Denken an übermenschliche Geister entsteht nicht aus Lehren, sondern sucht erst die Lehre. Daher ist Gottandächtigkeit gross neben grosser Verschiedenheit der Lehreinsichten.

Diese entstehen immer nur zum Theil aus eigenem Denken, zum Theil aus Glauben, d. i. aus Vertrauen auf andere Kräfte. Philosophiren und begeistertes Offenbaren gehen neben einander. Das Wissen und Denken wird verbreitet durch Philosophenschulen, das Glauben an Begeisterung durch Vermittler, Propheten und Priester; jenes mehr durch Lehren, dieses

mehr durch Vorschriften äusserer Handlungen der Verehrung, des Gebens.

Der Zweck der Religiosität ist immer: Streben nach Harmonie mit dem Uebermenschlichen; entweder weil es als mächtig und wissend nüze, oder weil es als sittlich vortrefflich und weise zur Vervollkommnung auffordere und wirke.

Weil das Ahnen des Uebermenschlichen fast immer durch das vielerlei Einzelne veranlasst wird, dessen Seyn und Werden nicht vom Erkennbaren abzuhangen scheint, so ist wohl Polydämonismus und dann (generalisirend) der Polytheismus das Frühere. Nur wenn das Zusammenwirken des Vielen in Ein Ganzes allmählig gefasst wird, erhebt sich das Ahnen zum Monotheismus, der aber leicht mit Polydämonismus und Engellehre verbunden seyn kann.

Erst wird fast blos an Uebermacht gedacht. Das Schädliche von dieser Einseitigkeit ist, dass nicht nur alles Menschenartige, in höherm Grade, dahin übergetragen wird, sondern auch das menschlich Leidenschaftliche (anthropopathische). Dieses Heidnische in der Religiosität hindert, dass sie, als Streben nach Harmonie mit dem Uebermenschlichen, nicht oder wenig auf Besserung des Sittlichen wirkt.

Je mehr der Mensch Macht und Verständigkeit in sich selbst erkennt, desto mehr verbindet, wie bei den Althebräern, sein Ahnen sinnliche und geistige Macht in seinem Göttlichen, jedoch immer noch mit mehr oder weniger Willkürlichkeit.

Das Urchristliche macht sittliche Vervollkommnung der Gesinnung, also das den Vernunftideen entsprechende und menschlich Nöthigste zur Hauptsache, das Streben, durch Geistesrechtschaffenheit in Harmonie mit dem Göttlichen zu seyn. Deswegen hat das Urchristliche die Geistesbildung gefördert und macht sie, indem es unzerstörbar immer wiederkehrt, immer auf's neue vorherrschend und wirksam für das Leben.

Das wichtigste Positive ist, diese das Wollen und Leben bessernde Christlichkeit nachzuweisen a) in dem historischen Christus, welcher Gott als Geist und Vater, von Willkürlichkeit frei, als Ideal der Willensvoll-

kommenheit verehren lehrt und zugleich selbst als der im äussersten Grade gottgetreue Gottessohn (als der im Namen Gottes regierende Messias) geglaubt, sittlich idealisch wirkt; b) in der, nicht durch das Unmögliche der Dogmeninfallibilität beschränkten, apostolisch sich ordnenden Urchristlichkeit; c) in der Paulinischen welthistorischen Absonderung äusserer nationaler Gesezlichkeit von der allgemein möglichen religiösen Geistesrechtschaffenheit durch Ueberzeugungstreue.

In der Verarbeitung dieser reinchristlichen Grundlagen geschahen Rückschritte, weil das Gottgefälligseyn durch Willensvervollkommnung (die moralisch christliche Religiosität) Kraftanstrengung fordert, und weil das theoretisch-doctrinäre, die Intelligenz unterhaltend, ohne Gewissensaufregungen, beschäftigt, die eingelehrten Lehrer aber wie unentbehrlich und als eine besondere Gesellschaftsmacht darstellt.

Daher der vielfache die Kirchen spaltende Dogmenstreit, weil zum Seligwerden unentbehrlich und deswegen geheimnissvoll geoffenbart seyn soll, was erst die Lehrer offenbar zu machen behaupten, während sie doch nur parthienweise das Offenbare, also nicht offenbar, finden. Daher das Zurücksezen der menschlich, christlich und wissenschaftlich wahren, bürgerlich unentbehrlichen Pflichtenlehre und das Vernachlässigen der Angewöhnung an den Pflichtglauben, wie sie durch häusliche und Schulerziehung zur Fertigkeit gebracht werden kann. Wird sich das Kind frühe zum Unterlassen des Unrechten aufgefordert denken, wenn es am meisten davon hört, dass das mühelose Glauben an eine längst erworbene Sündenerlassung das zum Seligwerden nothwendigste und erste sey?

Unerträgliche Folgerungen aus der Lehre von stellvertretend erworbener Sündenvergebung und Gerechterklärung erweckten endlich das zur Urchristlichkeit sich zurückwendende Protestiren gegen alles, was der traditionell positive Autoritätsglaube nicht begründen kann. Die durch Staatsgewalt mächtige Polemik drängt zwar bald das Protestiren selbst auf concedirte Formeln zurück. Aber durch den auch politisch nicht bezwungenen Protestantismus

selbstbewusster werdend erkennt das von Vorurtheilen sich reinigende Nachdenken (die immer neu nachwachsende Rationalität) die Grundregeln der Wissenschaftlichkeit, d. i. des methodischen Gewisswerdens, auch in Beziehung auf Religiosität. Es erfasst sie immer heller und vollständiger, so, dass die Religionsphilosophie zwar das Ahnen und Denken aller Zeiten als Mittel hochachtend aufnimmt, aber das den Vollkommenheitsideen Nichtgemässe in dem Dogmatischen ohne Streitlust ausscheidet und dagegen die für Alle und überall viel nothwendigere Wirksamkeit des urchristlich religiösen Pflichtglaubens auf alle Weise wieder herzustellen, dringend auffordert.

Als Beispiel der Vereinbarkeit praktischer Religionsphilosophie mit der in den Kirchen heilbringenden Theologie wird S. 336 – 339. das Getheilte und das Zusammenstimmende der Justificationslehre entwickelt und an der Versöhnungslehre das wahre Versöhnen streitiger Dogmen gezeigt. Je weniger ihre Wichtigkeit übertrieben wird, um so unpartheischere Beurtheiler finden diese.

[IV. v. Schelling's Rückblick auf die Identitätsphilosophie.]

„Die Identitätsphilosophie hatte die Bestimmung, jene reine Vernunftwissenschaft zu seyn. Sie ist es, die wir in jenen Grundzügen wieder erkennen, entkleidet von den früher nöthig scheinenden Formeln. Zugleich aber wird gezeigt werden müssen, wie die Identitätsphilosophie diese Bestimmung verfehlte. [!!]

Die Philosophie, von der wir reden, hat davon, dass sie zu ihrem Ausgangspunct Indifferenz, zu ihrem Ende die Identität von Subject und Object hatte, den Namen Identitätsphilosophie erhalten. Sie war zu den erwähnten Ausdrücken von Fichte aus gelangt. Fichte fasste den Gedanken, Kant's Kritik in eine Wissenschaft des Wissens zu erheben, die nichts mehr als aus der Erfahrung aufnehmen, sondern

selbstbestimmend Alles sezen sollte. Dabei verfehlte er aber die freie Stellung, welche die Vernunft haben sollte, gleich von vorn herein, da er zum Anfang ein Seyn, und zwar ein unmittelbar gewisses, verlangte. Das konnte nur das „Ich bin“ seyn. Die Philosophie ward die eines jeden Ich. Alles Weitere von da an liess sich nur durch subjective Reflexion anknüpfen, so mächtig auch der Gedanke einer von sich anfangenden Wissenschaft war.

In Kant's Kritik war mehr Objectives enthalten, da dieser sich unbedenklich von der Erfahrung[91]) leiten liess; bei Fichte war es nur seine zufällige Reflexion. Und so grosse Achtung Wir vor dieser Energie subjectiver Reflexion haben; doch würde Niemand in Fichte's Wissenschaftslehre die Spur einer objectiven Erkenntniss sehen.

Dennoch lag in Fichte's Ausgangspunct der Keim der folgenden Philosophie. Fichte hatte das Seyn auf der That ergriffen, im Acte des Selbstbewusstseyns; er hatte das Seyn da ergriffen, wo es sich sogar im unmittelbaren Bewusstseyn darstellt als ein aus der Potenz hervortretendes. Das Ich ist nur in diesem Act und in diesem Act tritt es aus der Potenz hervor.

Es bedurfte nun nur Eines Schrittes, um das Wesen des Prius alles Seyns zu erkennen. Die Beschränkung des Sichselbstsezens, wie es im Ich erschien, brauchte man nur fallen zu lassen, um den absoluten Entwickelungspunct zu finden. Dadurch ward die Wissenschaft vom Subjecte unabhängig.

Nur stufenweise machte sich die Philosophie von jener Beschränkung los, weil der Urheber der Identitätsphilosophie[92])

91) Durch die Erfahrung wird das Ich veranlasst, das Allgemeinere, das Mögliche, von dem Bestimmteren, dem Erscheinenden, zu unterscheiden und gleichsam wegzunehmen (zu abstrahiren), um dessen, was es nothwendig enthalte, gewiss zu werden.

92) Schelling selbst war demnach schon zum voraus von diesen Beschränkungen frei? Dies versicherte er schon in der Vorrede von 1801 beim 2. Heft des 2. Bandes der Zeitschrift

die Stetigkeit der philosophischen Entwicklung festhalten zu müssen glaubt. Es galt, auch die Zeitgenossen von dem subjectiven Standpunct hinwegzubringen, und vielleicht auch Fichte von demselben zu befreien; wiewohl Wir diese Freude nicht gehabt haben.

Es war das im Ich eingeschlossene Subject-Object zu finden. Und nun war nichts leichter, als im Acte des Selbstbewusstseyns jenes Allgemeine, das Subject-Object zu erkennen.

Auch später, als Fichte sich materiell einigen Ideen der spätern Philosophie zu nähern schien, scheint er die Methode des Subject-Objects nicht begriffen zu haben.

Die Identitätsphilosophie aber, obwohl sie für eine Weile das Ich als Ausgangspunct noch bestehen liess, hatte doch dabei das Bewusstseyn, dass mit dem Ich auf seine Potenz zurückgegangen werden müsse, um von da aus erst auf die höhere Stufe des Ich erhoben zu werden. Dadurch ward erst *die Natur* ein Gegenstand der Philosophie. Die Potenz war der Anfang, worin noch nicht das als Ich gesezte Ich ist, stufenweise Erhebung zum Ich des Bewusstseyns. In diesem Gedanken war das System des transcendentalen Idealismus entworfen, worin schon die folgende Philosophie zu erkennen war, zumal die objective im Gegenstand ruhende Methode.

Das Ich ging in dieser Behandlung von seiner tiefsten Stufe aus, so dass, was im vorigen Moment gewonnen, dem folgenden zur Grundlage dient. Das Ich ist nur [??] im Acte des Selbstbewusstseyns; es ist nichts ausser ihm. Mit dem Acte ist es. Und weil es nur [??] in diesem Acte ist, so ist es vor demselben nicht und sezt sich in diesem Acte

für spekulative Physik. Bisher wurde also die wissenschaftliche Mitwelt pädagogisch (mystagogisch?) behandelt. Ich überlasse die Beurtheilung dieser Ansprüche auf Alleinwissen gerne der kritischen Geschichte der neueren Philosophieen, weil ich die wissenschaftlichen Hauptfragen am meisten beleuchten möchte.

selbst als blosse Potenz voraus. Das Ich schliesst daher den allgemeinen Begriff des Subject-Objects in sich. Subject, suppositum des Seyns, ist Potenz des Seyns, also Uebergang a potentia ad actum. Der allgemeine Begriff im Ich ist der des Subject-Objects, — des Subjects, das noch Seynkönnendes, Gleichmöglichkeit, Indifferenz von Subject und Object ist. Als in's Seyn Uebergehenkönnendes ist es Gleichmöglichkeit, jezt zwar Subject, aber so, dass es leicht im Augenblick auch Object wäre; entschieden weder das eine noch das andere, oder Indifferenz; seiner Natur nach zweifelhaft und der Umkehrung ausgesezt.

Das Erste in dieser Wissenschaft darf kein unmittelbar Gewisses [!!] seyn. Von da aus ist kein Fortschritt. Cartesius begann zwar mit dem Zweifel; aber dieser darf kein äusserlich an den Gegenstand gebrachter seyn. Das Wahre des Gegenstandes muss ein zweifelhaftes seyn. Unmittelbar ist das Subject das Noch-nicht-seyende, aber darum das das Seyn noch vor sich habende, in transitivem Sinne Seynkönnen. Geht es über, so ist es ein Seyendes, aber nicht mehr das Seyn selbst im substantivischen Sinne; es ist das μὴ ὄν im Sinne des Plato.

Die richtige Erklärung dieses Ausdrucks war schon aus Plutarch[93]) zu schöpfen: μὴ εἶναι und μὴ ὄν εἶναι (nicht das Seyende seyn) seyen zu unterscheiden. Der Irrthum, die Krankheit sind nicht gerade Nichtsseyende; auch dasjenige, worin die Natur des Nichtseyenden im höchsten Grade sich ausspricht, wie Irrthum und Krankheit, ist nicht gar nichts,

93) Plato selbst hat im Sophisten deutlich genug gesagt, dass er unter dem μη ὀν nur ein ὀν ἑτερον του οντος verstehe. S. die Stelle auch in Prellers Historia Philosophiae graeco-romanae p. 201. Immer ist der Ausdruck: nichtseyend, von Dingen, deren Wirklichkeit dem Fühlenden aufgenöthigt ist, eine uneigentliche Redensart (terminus improprius), auf welche nichts Wissenschaftliches gebaut seyn sollte. Sie wird nur beliebt, weil die Identitätsphilosophie dadurch leichter zu einem Alleinseyenden aufsteigen kann.

sie haben Realität, wie die Wahrheit, und diese hat Realität nur durch jene.

Das Nichtseyende, das was nicht das wahrhaft Seyende ist, muss als auf gewisse Weise seyend erkannt werden. Dies ist Gegenstand des Sophisten Plato's, der ein Weihegesang zu höherer Wissenschaft ist.

Der Begriff des Nichtseyenden ist höchst wichtig. Ein anderes erläuterndes Beispiel: Von jeher ist an der Realität der in der Erfahrung vorkommenden sinnlichen Dinge gezweifelt worden; quodammodo wären sie; nur um die Weise dieses Seyns handelte es sich. Der Grund des Zweifels war das Gefühl, dass die sinnlichen Dinge nicht so seyen, dass in ihnen das Wahre, das Subject bewahrheitet sey, dass sie aber darum doch nicht ganz und gar Nichtseyende seyen. Die sinnlichen Dinge sind μὴ ὄντα; die Potenz des Seyns ist von ihnen nicht hinweggenommen; der Potenz nach sind sie das Subject des Seyns, nur actu ist dieses nicht mehr in ihnen.

So sezte denn die Identitätsphilosophie: Es sey in den Dingen noch immer das Subject, sie seyen nicht, wie Fichte sagte, ein absolutes Nichtsubject, sondern das in ihnen zum Object umgewendete Subject[94]). Auch in diesem Sinn ward es das System der Identität des Subjects und Objects genannt. Die Philosophie gab kein schlechthin nichtseyendes Object zu.

Der weitere Verlauf dieser Wissenschaft war nun folgender: Jedes, was sich als Subject oder Potenz darstellte und unausbleiblich in's Seyn überging, — so wie es dies that, ward es zum Object geschlagen. Da tritt an seiner Stelle ein Seynkönnendes höherer Ordnung hervor. So verzichtete ein Seyn gegen ein höheres auf den Anspruch, ein Seyn zu seyn und liess es sich gefallen, gegen ein höheres ein Object zu werden. Das war das Geheimniss der Methode. [!?]

Den Begriff des *relativ Nichtseyenden* ausgesprochen zu haben, war logisch vielleicht der gröste

94) Um solche Subtilitäten dreht sich die grosse Erfindung?

Gewinn des Systems[95]). Durch eine Reihenfolge, in der jedes Seynkönnende einer tieferen Ordnung vor dem einer höheren auf sein Seyn verzichtete, als nichtseyend sich bekannte, schritt das System zum höchsten Subject fort, das nicht seyn kann, sondern ist, und das als die lautere Macht des Seyns stehen bleibt. Wem selbst nur die Möglichkeit gegeben wird, durch die Verzichtung eines niederen auf das Seyn, kann es mit Recht „höhere Potenz" genannt werden. Das Tiefere ist das dem Seyn selbst Unterworfene, seiner nicht Mächtige, bis zum Menschen hinauf, der ganz sein selbst mächtig und relativ über dem Seyn ist.

Erst durch Vermittelung dieser zweiten Welt kann fortgeschritten werden zum absolut Ueberseyenden, das nicht mehr ausser seinem Begriff seyn kann, sondern in seinem Begriffe bei sich ist, das, sofern es das Denken nicht überschreitet, Identität des Begriffs und Seyns, nicht mehr Gleichmöglichkeit, Indifferenz, sondern Gleichwirklichkeit, absolute Identität von Subject und Object ist, die von Punct zu Punct sich oder ihrer Verwirklichung näher kommende, aber in Nichts sich völlig niederlassende, sondern erst am Ende von Allem, als das Andere von Allem in hoher Einsamkeit [? ?] stehen bleibende Macht.

Das Ganze ist die Identitätsphilosophie, wenn man sie von dem Apparat der Formeln, die damals noch nöthig schienen, freimacht. In ihrer Entstehung ein Fortschritt, jezt durch Missverstand ein Hemmniss. Die Zurückführung derselben auf ihren ursprünglichen Sinn enthüllt jezt die Bedingung jedes möglichen Fortschritts. In ihr war der Philosophie nichts als die reine Vernunftwissenschaft gegeben, deren Begriff ich dargestellt habe.

95) Dadurch sollte die (ohne Grund gesuchte) Identität mit dem Absolutseyenden gewonnen werden, statt dass in jedem Seyenden das, was darin das Vollkommne ist, als der Grund seines Seyns anzuerkennen ist, das Zusammenseyn aber der Bewusstseyenden und der bewusstlosen Dinge in dem Einen unermesslichen Ganzen ohne Identität besteht.

In ihrer ersten Entstehung war sie noch mit dem unmittelbaren Inhalt zu sehr beschäftigt; in ihr hing Alles an dem lezten Einen = omnia ex hoc uno. Nirgends Ruhe, Stillstand, bis dies erreicht war. Alles hatte nur in diesem Lezten seine Bestätigung. So in Athem gehalten, konnte sie auf sich nicht zurücksehen.

Der schlimmste Missverstand, der ihr wiederfahren konnte, war der, dass sie, nach Analogie anderer Systeme, ein Princip habe, vor welchem, als einem selbstwahren, die Wahrheit auf die anderen Theile des Systems abfliesse. Darum ward gleich Anfangs von ihr so sehr verlangt, dass sie die Wahrheit ihres Princips beweise. Aber so war es nicht mit ihr! Entstanden aus der Kantischen Kritik konnte sie das Wahre nur zum abschliessenden Princip haben. So war sie die freieste Philosophie, der reinste Aufschwung des auch vom Wahren noch freien, nur durch Eigengeseze getragenen Denkens.

Besser verstanden sie diejenigen, die sie nur als poetische Erfindung nahmen. Sie war ein Gedicht, das die Vernunft selbst gedichtet. [!!] Denn die Vernunft ist an nichts, auch nicht an das Wahre gebunden; sie ist die nichts ausschliessende und nichts behauptende, Alles vernehmende. Gäbe es unmittelbare Vernunftwahrheiten, so wäre die Vernunft nicht die vollkommen freie Erkenntnisspotenz; sie vernimmt das Allesseynkönnende, was das Wahre und Nichtwahre seyn kann.

Es ist wohl so, dass die Philosophie, als ein Wollen, unmittelbar nach dem begehrt, was nicht — „ist" und „nicht ist", wie alles Andere, sondern — wirklich ist, und sie möchte das wahrhaft Seyende gleich im ersten Gedanken unmittelbar ergreifen. Da wirft sich ihr die Vernunft entgegen, indem sie ihr vorstellt, dass das Nichtwahrhaftseyende doch auch auf gewisse Weise ist, dass derselbe Stoff in dem Einen wie in dem Andern, in dem Einen erhalten, im Andern alterirt, und dass sie das Wahrhaftseyende doch nur in der Unterscheidung vom Nichtwahrhaftseyenden hat.

Die Vernunft stellt dem ungestümen Wollen ihre Indifferenz und in ihr das Unendlichseynkönnende entgegen, und

erlässt der Wissenschaft keine dieser Möglichkeiten, sondern nöthigt sie, durch Alles hindurch zu gehen, indem sie ihm nur darum zulezt das Wahrhaftseyende als Preis giebt. Dadurch erhält die Wissenschaft die apriorische Stellung, indem sie als unmittelbaren Inhalt (nicht: Gegenstand) nur die Gleichmöglichkeit oder absolute Indifferenz hat. Und so erst wird die Philosophie zur reinen Vernunftwissenschaft.

Die Identitätsphilosophie war der reinste Aufschwung des noch von Allem freien Denkens. Durch Alles, was sie weiter seyn wollte, konnte sie nur von sich abfallen.

Daher nicht vom Wahren ging die Identitätsphilosophie aus, sondern von dem, was erst am Ende seine Wahrheit hat. Eben so wenig ging sie von einem unmittelbar Gewissen aus, sondern vom Zweifelhaften, das erst im Resultat seine lezte Bestimmung erhält. Alles bis zum Lezten hin hatte nur relative Wahrheit, das Folgende war immer die Wahrheit des Früheren. Jedes hatte seine Wahrheit nur darin, dass es sich immer gegen das Folgende und zulezt gegen das Höchste als relativ Nichtseyendes bekannte.

Es war somit die ascendirende Methode, vom tiefsten, ausser sich gesezten Seyn emporsteigend, worin die Spur des Seyenden am meisten verwischt war — bis zu dem Seyn, worin das Seyn am meisten gedacht war. Aber auch descensiv konnte diese Methode genannt werden: indem das, wovon ausgegangen ward, zur blossen Stufe eines noch höheren Subjects gemacht ward (καταβολή[96]), bis zulezt das sich nicht mehr Entäussern-könnende, das Seyn im vereinigten Glanze, stehen bleibt.

Aber das Ganze war nur im Gedanken vollzogen, auch das Lezte, Gott, nur wie er in Gedanken eine Stätte hatte, einen Thron über allem Andern. Als der wirkliche Hergang kann der Verlauf des Systems nicht gedacht werden, es sey denn durch gänzliche Umkehrung. In jener Methode ward Alles Moment; jedes Gewordene ward Mittelpunct, um dann zur Peripherie geschlagen zu werden. Jedes ward nur so lange festgehalten, bis es im Denken zum Object, d. h. zum

96) „Was zur Unterlage gemacht wird."

Gegenstand möglicher Erkenntniss, geworden war, so dass die Wissenschaft die wirkliche Erkenntniss desselben einer andern Wissenschaft überwies[97]). Nur bis zur Pforte der wirklichen Erkenntniss, bis zur Erkennbarkeit, ward Alles gebracht.

In dem Gewinn dieser Wissenschaft hatte jedes zum Seyn zugelassene Element nur die Wahrheit, die es hatte, durch seine Stellung zu dem, welches allein als wahrhaft seyend gedacht wird. Alles war aus Einem Stoff, wie die Eisenfeile zwischen dem negativen und positiven Pole aus Einem Stoffe, und doch nach der verschiedenen Richtung und Lage verschieden sind.

Man warf dieser Philosophie vor: Alles sey in ihr einerlei! und allerdings, so lange es nöthig schien, gegen Fichte zu streiten, war es nöthig, die Einerleiheit[98]) zwischen Subject und Object (d. h. des Stoffes, der Materie, woraus Alles ist) hervorzuheben. Das System hatte doch gerade erst die bestimmte Unterscheidung gelehrt.

Jedenfalls wird sich von dieser Philosophie der Gedanke des Apriorischen, als eines den ganzen noch so weit scheinbar vom Gedanken entfernten Inhalt des Wirklichen (in Natur und Geschichte) in sich einschliessenden, so wie die damit gefundene Methode [??] erhalten.

Diese Wissenschaft also haben *Wir* dargestellt als die rein apriorische Wissenschaft. Kant nannte apriorisch

97) Welche Methode? welcher Weg zum Gewisswerden? Ausgehen, Aufsteigen vom Zweifelhaften! und am Ende — die wirkliche Erkenntniss einer andern Wissenschaft überlassen, die der Identitätsphilosoph auch zu erfinden sich erst vorbehielt!?

98) Die Identität des Denkens mit dem Seyn geht nur so weit und besteht nur darin, dass der Denkende Beschaffenheiten (Qualitäten) und Verhältnisse einsieht (im Allgemeinen erkennt), welche das Wirklichseyn im Einzelnen erkennbar macht. Hierdurch aber entsteht, so lange man nicht in Wortspielen und poetisch zu philosophiren Lust hat, nur Uebereinstimmung, nicht Einerleiheit.

diejenige Erkenntniss, die aus der blossen Natur des Erkenntnissvermögens geschöpft werde. Mit noch grösserem Rechte nennen Wir apriorisch jedes Wissen, das aus der Natur der unendlichen Potenz des Seyns sich entwickelt. Durch reine Vernunft ist von einer jeden Sache einzusehen, was aus ihrer Natur folgt; und so ergiebt sich aus dem allgemeinen Prius die reine Vernunftwissenschaft. Nicht von der Existenz aus erkennen, so dass dabei die Existenz des Gegenstandes vorausgesezt würde, heisst a priori erkennen. Sein Ausgangspunct ist vielmehr, was Prius alles Seyns ist. Alles daraus Abgeleitete besizt diese Wissenschaft daher nicht als ein wirklich Existirendes, sondern als Begriff. Was bloss durch actus erklärt werden kann, kann nicht mehr logisch eingesehen werden.

Diese Vernunftwissenschaft betrachtet aber Alles nur, wie es aus der Natur des unendlich Seynkönnenden fliesst. Sie ist eine blos logische Wissenschaft. Man stellte sich sonst wohl vor, das Fortgehen im blossen Denken erzeuge nichts als tautologische oder analytische Säze. Synthetisch nannte Kant, wo etwas über die Natur des Gegenstandes hinausgehendes behauptet werde. Dies darüber Hinausgehende könnte dann aber nur ein Zufälliges seyn. Also bei den Dingen, deren Existenz nicht aus ihrer Natur folgt, d. h. zufällig wäre, wäre die Existenz das über ihre Natur Hinausgehende. Danach würde die Wissenschaft, die nicht in die Existenz hinaustritt, blos tautologische, analytische Säze enthalten. Aber jenes unser Vorausgeseztes, jenes Subject ist von der Natur, dass es in ein Anderes von sich, in ein Object übergeht, und so ist hier synthetisches und analytisches Fortschreiten identisch, was Kant vergeblich gesucht hat. [??] Doch bleibt das Andere innerhalb des Gedankens stehen, als das Bild eines noch nicht Seyenden, Zukünftigen, ohne dass das Denken nöthig hat, in die wirkliche Existenz hinüber zu schreiten.

Diese Wissenschaft enthält nur die apriorischen Begriffe dieser Dinge. Allein durch den Uebergang a potentia ad

ad actum Möglichen ist die Fxistenz nur zufällig[99]). Davon lässt sich die Existenz aber nicht a priori einsehen; das gilt nur vom Wesen, Begriff und Inhalt.

Die Naturphilosophie will keine wirklichen Pflanzen deduciren; jede wirklich existirende Pflanze ist ein Jezt und Hier. Aber, wie in der vorbildlichen Welt Alles nur γενικῶς, der Gattung nach, enthalten seyn soll, so enthält die reine Wissenschaft nur Gattungen und Arten. Sie hat alle sinnlichen Dinge nur als ausser dem Denken seyn könnende, nicht seyende. Das Lezte hat sie sogar nur als ein aus dem Denken gar nicht Herauskönnendes. Und auf diese Weise nie und in nichts das Denken überschreitend. ist diese Wissenschaft durchaus immanente, nirgends transcendente Wissenschaft, so rein apriorisch, dass sie wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte, so wie auch die Geometrie wahr ist, wenn gleich kein Dreieck existirte.

Inwiefern diese Wissenschaft, als apriorische, das zu Erkennende zum Gegenstand hat, befand sie sich wieder auf dem Standpunct, wo Kant's Kritik des Erkenntniss-Vermögens; doch nennt sie sich besser die Wissenschaft des Erkennbaren, welcher Name ihre objective Stellung bekundet.

Führte die Identitätsphilosophie, richtig verstanden, auf das Resultat der Kantischen Kritik, so war sie doch von dieser dadurch unterschieden, dass ihr Urheber sie erst zu einer nothwendigen Wissenschaft erhob. Doch durfte sie darum nicht mit einer dogmatischen Wissenschaft verwechselt werden, da sie nichts eigentlich behauptete, ohne doch darum ἐποχὴ der Akademiker zu seyn. Sie ging nicht mittelst Behauptung über das Denken hinaus und hatte doch den ganzen

99) Das Möglichseyn geht nur in Gedanken dem Wirklichseyn vorher. Dieses ist so gar nicht das Zufällige, dass vielmehr nur aus dem Wirklichseyn das Möglichseyn, die Existibilität, zu erkennen ist. Die Potenz, das posse esse, geht nicht erst in ein esse über. Der Act des Seyns enthält den Grund des Seyns.

Inhalt des rein logischen Zusammenhanges der Dinge. Sie behauptete nicht, da sie sich unabhängig von aller Existenz, vom Positiven erhielt.

Diese Philosophie nun, in ihrem Schwanken, war die negative[100]) Philosophie zu nennen. Nichts wird dadurch herabgesezt, dass ihm seine Schranken bestimmt werden; nur in ihnen kann es sich wahrhaft abschliessen. Philosophie konnte man sie nennen, da sie den höchsten Gegenstand alles Erkennens nur sucht und ihn erst am Ende findet, jeden andern nur bis zur Erkennbarkeit bringt; sofort ihn der wirklichen Erkenntniss einer andern Wissenschaft überlässt. Der höchste Gegenstand bleibt in ihr als ein unerkennbarer stehen; darin aber hat sie ihr Ende gefunden und ist damit zugleich eine positive Philosophie in Aussicht gestellt. Ob diese beiden Philosophien nur Eine bilden, ist eine erst für die Folge aufzubehaltende Frage.

Und dann war allerdings nicht genug, dass jene Wissenschaft *negative* Philosophie war; sie musste sich auch dafür bekennen. Aber hier fehlte es; denn die *positive* Philosophie war noch nicht[101]) ausser ihr ge-

100) Sonderbar, wie sich v. Schelling abmüht, um die Identitätsphilosophie eine negative zu nennen, blos damit er das, was er jezt neu zu bringen verspricht, als die positive empfehlen kann. Wenn der Philosoph Begriffe uud Ideen als Möglichkeiten betrachtet, um, was in ihnen und durch sie wahr ist, einfacher einzusehen, so negirt er nicht. Er geht nur nicht hinaus über das Denken. Er fragt nicht (unnöthiger Weise) metaphysisch zum voraus: Woher das Denken und das Seyn komme? ob es sey selbständig? oder durch Anderes Selbständiges bestehend? Er affirmirt und negirt nicht, ob etwas als seyend über sein Bewusstseyn (= Denkendseyn) hinaus zu sezen sey, weil er, um Denken und Wollen zu können, nur diese Kraft selbst, nicht ein Wissen, wie sie da sey und wodurch sie gesezt (positiv) sey, nöthig hat.

101) v. Schelling will andeuten, dass er, der die Identitätsphi-

geben. Sie konnte das Positive in dem eben erklärten Sinne (Existenz) nicht von sich ausschliessen, ohne es ausser sich zu sezen.

Der Begriff einer negativen Philosophie forderte eine positive. Aber so langsam sind die Fortschritte des menschlichen Geistes, dass ihm nicht gleich beide Seiten eines Gegenstandes aufgeschlossen werden, sondern die Eine Hälfte der Erfindung, weil die andere noch nicht da ist, auch verdunkelt wird. Erst wenn die Vernunftwissenschaft sich als blos negative[102]) erkennt, ist auch eine positive da. Das Positive aber ist unabweislich und das Wirkliche dringt auf Erklärung. Und so geschieht es, dass man den logischen Fortgang für den wirklichen hält.

In dem logischen Begriffe Gottes, der lezten Idee, konte man dann glauben, den wirklichen Gott begriffen zu haben. Daher warf man dieser Philosophie vor: Gott sey in ihr nur Ende, nicht Urheber der

losophie (welche das Object nur insofern als es im betrachtenden Subject enthalten ist, also als möglich, nicht als wirklich betrachtet) zur nothwendigen Wissenschaft erhoben habe, nun erst auch die positive, die Existentia betrachtende, Philosophie selbst habe erfinden müssen. Vielmehr aber hatte man längst auch über alle Fächer des Wirklichen philosophirt, d. i. den Grundsäzen nachgeforscht, durch welche das Wahre in ihnen (in Geschichte und Naturforschung) einzusehen ist. Nur seitdem die Identitätsphilosophie wie die Alleinige behandelt wurde, hat die Philosophie fast alle Achtung verloren, weil sie von der Anwendung auf das Wirkliche fast ganz abgewendet und nur in's Absolute versezt seyn sollte.

102) Das Betrachten des Möglichen und dessen, was dem Möglichen zukommt, ist so gar nicht negativ, dass es vielmehr gerade das Wesentliche entdeckt, welches in jedem Einzelnen einzeln erscheint. Was der Mathematiker in der intellectuellen Betrachtung seiner raumbeschränkenden Figuren entdeckt, ist das Affirmativste für seine ganze Wissenschaft.

Welt! und dabei sezte man voraus, sie rede vom wirklichen Gott. Sie konnte antworten: Ich glaube so wenig vom wirklichen Gott zu wissen, als von den wirklichen Dingen. Wie nach Kant, die theoretische Wissenschaft, so muss die negative Philosophie von Gott sagen: Ob ein Gott sey oder nicht, wisse sie nicht, so wenig sie es von den wirklichen Dingen wisse[103]).

Kant hat sich durch den allgemeinen Vorwurf: Seine Philosophie sey Idealismus d. h. die Behauptung, dass die Dinge nicht wirklich ausser uns existiren! verleiten lassen, der zweiten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft eine Widerlegung des Idealismus einzufügen. In der reinen Vernunftwissenschaft kann jene Frage gar nicht vorkommen. Weil von der Existenz überhaupt gar nicht die Rede ist, konnte sich die Identitätsphilosophie den absoluten Idealismus nennen. (Der relative läugnet die Existenz der Dinge ausser uns.)

Die Identitätsphilosophie konnte nicht vom wirklichen Gott reden wollen, aber man hielt sich davon überzeugt, sie rede vom wirklichen Gott. Sezte man aber diesen in ihr voraus, so erschien sie als eine Lehre, welche Gott als Resultat der Welt fasste, entweder als Resultat eines von ihm unabhängigen Princips, oder als ein durch die Welt und verschiedene Stufen, in denen er noch unvollkommen gedacht war, sich vermittelnder Process; denn dabei war es gleich-

103) Der sich selbst klar gewordene Ideismus sagt vielmehr: Ich habe das Ideal von Gottheit. Wenn nun irgend etwas um der Vollkommenheit willen wirklich ist, so ist in diesem Ideal der höchste, der affirmirendste Grund seines Wirklichseyns anzuerkennen; ohne dass wir die Art seines Wirkens auf alles Coëxistible zu beschreiben uns anmassen. Nicht um eine Ursache aller andern Dinge zu haben, sondern weil die mögliche höchste Vollkommenheit höchster Grund des Seyns ist, ist das vollkommentliche Seyn jenes Ideals zu denken, ohne dass wir es in ein zeitliches und räumliches „Daseyn" einschliessen wollen.

gültig, ob Gott im Process oder ob er selbst der Process. [??] Beides aber überschritt die Aufgabe der Philosophie.

Vor nichts hatte sie sich mehr zu hüten, als für eine Lehre gehalten zu werden, die über den wirklichen Hergang etwas aussage, für ein System als Durchführung einer besondern Behauptung; sie konnte so wenig ein System seyn als die Geometrie.

Man mag die Identitätsphilosophie in ihrem Anfang oder in ihrem Ende betrachten; sie erscheint in jedem Falle als der bestimmte Gegensaz des Spinozismus. Dem Spinoza ist Gott Princip, Anfang; ihr sollte Gott blos Ende seyn. Dem Spinoza sind die Dinge logische[104]) Emanationen der göttlichen Natur; der Identitätsphilosophie ist die Idee Gottes die höchste Emanation des blos logischen Processes.

Liess man aber zu, dass in dieser Philosophie der wirkliche Hergang gezeichnet werde, so musste Gott schon auf den früheren Stufen vorausgesezt werden, nur in einem Zustand unvollkommner Verwirklichung. So war denn Gott wesentlich Alles; ja, man konnte diese Philosophie erst als Vollendung des Spinozismus ansehen.

Spinoza hatte zuerst die Verwirrung des (von uns so bezeichneten) Positiven und Negativen in die Philosophie gebracht. Er nennt Gott das nothwendige, blind

104) Für Spinosa's Geist war in dem Ideal von Gott das Denken dessen, was existiren soll, und das Wollen dieses Existirens Eines. Daher sind ihm alle existirende Dinge nicht blos logisch, auch nicht Emanationen, sondern immanente Wirkungen des absoluten denkenden Wollens. (Geistern, in denen das Denken sehr kräftig ist, wird das Wollen nur wie ein Denken erkennbar. Für Sokrates war es undenkbar, dass, wenn nur die Einsicht voll genug sey, das Wollen damit nicht sofort verbunden wäre.) Daher ist auch dem Geiste Spinosa's alles Wollen nur ein Denken. Das volle Betrachten des Guten, das er thun kann, ist ihm sogleich ein Selbstbestimmen dazu, ein wollendes Denken.

Existirende und macht ihn zum Princip. Er lässt dann unmittelbar die Dinge daraus folgen, aus der Natur Gottes, wie aus der Natur des Dreiecks, dessen Geseze. Diese monströse Verbindung einer blos logischen Folge mit einem als existirend Vorausgesezten ist die Gewalt, die Spinoza über Viele erlangte, die alle Freiheit des Geistes, diesem Systeme gegenüber, verloren.

Dass übrigens die Dinge mit logischer Nothwendigkeit aus der Natur Gottes folgten, hat Spinoza nur[105]) versichert. Hier konnte nur jene Philosophie in's Mittel zu treten scheinen, wenn sie die unendliche Potenz, aus der mit logischer Nothwendigkeit Alles hervorgeht, als Natur Gottes bestimmend, das lezte Abschliessende als aus allen Stufen siegreich hervortreten lässt. Da war die Lücke in der Demonstration des Spinoza ausgefüllt. So liess sich die Identitätsphilosophie in Spinozismus umsezen.

Die Versuchung war gross, weil das Positive sich nicht abweisen liess und von allen Seiten eindrang. Je reiner die Natur des Negativen, desto kräftiger musste sich von der andern Seite das Positive darbieten. Die negative enthält selbst die Forderung der positiven in sich, und so muss jene, so lange diese nicht da ist, in diese umschlagen.

Eine künftige Ausgabe meiner Werke wird die Stationen meiner Entwickelung zur positiven Philosophie hin bezeichnen. Ich wagte auch die bereits gefundene Philosophie nicht als das absolute System[106]) hinzustellen.

105) Eine blos logische Nothwendigkeit als Grund der Existenzien hat Spinosa nicht gedacht. Der Grund, etwas als wirklich anzuerkennen, ist irgend eine bestehende Vollkommenheit, die in gewissem Grade darin zu bemerken ist. Im Absolutvollkommnen ist nicht erst ein wählendes Wollen, sondern das Denken und Wollen dessen, was seyn soll, ist ein untheilbar Eines.

106) Und doch gab Schelling schon 1801 dem Versuch, in spinosistisch-mathematischer Form das, was er selbst sein über

[V. v. Schelling über Hegel und die Identitätsphilosophie.]

Mit gröster Energie führte ein Anderer den Abschluss des Systems[107]) herbei. Es wäre meiner unwürdig, mich nicht frei über ihn auszusprechen und würde sein Andenken wenig ehren. Ich habe mich freimüthig über Kant und Fichte geäussert, die beide meine Lehrer gewesen, obgleich ich bei Keinem derselben gehört habe. (Doch bei Fichte Eine Stunde, als ich schon sein College geworden war; und da lernte ich seinen Vortrag kennen, wie ihn keiner seiner Nachfolger hatte.) Sollte ich mich scheuen[108]), über Hegel zu sprechen? So viele haben nach dem philosophischen Lorbeer gerungen, die sich vielmehr die Dornenkrone erworben haben; ich habe sie nicht erwähnt. Dass ich ihn erwähne, zeigt, wie hoch ich ihn stelle[109]).

der Ideal- und Naturphilosophie stehendes System nennt, als sein eigenstes Geheimniss zu offenbaren, den Titel:

Darstellung Meines Systems der Philosophie.

Siehe Zeitschrift für speculative Physik 2. Band 2. Heft im Anfang. Freilich aber blieb die Durchführung dieses Systems immer nur ein wiederholtes Versprechen. Hier hatte wirklich das Wort System immer nur die Bedeutung: Stockung, Stehenbleiben.

107) Schelling gab immer nur fragmentarische Ansichten, gewagte Einfälle, Versuche, ob sie sich durchführen liessen. Deswegen hört jede seiner Darstellungen dort auf, wo der Knoten gelöst werden sollte. Immer war jede der folgenden Darstellungen nur eben derselbe Anfang, ein Anlauf, ob nicht der Sprung über die Kluft, der salto mortale, gelingen könne, das Denken und Wollen zur Ursache des Wirklichseyns zu machen.

108) Nicht sich zu scheuen, aber gründlich die Unterschiede anzugeben, wäre die würdige Aufgabe des Ueberlebenden.

109) Mit welchem Teleskop ist zu ersehen, wie hoch über allem Andern Nichterwähnten dieser Grossredner selbst stehe?

Ich sehe, wie Hegel allein den Grundgedanken meiner [??] Philosophie in die spätere Zeit gerettet hat; und diesen Gedanken [welchen?], wie ich namentlich aus seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie ersehen habe, hat er bis zulezt erkannt und in seiner Reinheit festgehalten. Während wir Andere uns von dem Materiellen der gewonnenen Ansicht fortnehmen liessen, hielt er die Methode[110]) in ihrer Reinheit trefflich fest. Keiner hätte die vorangegangene Philosophie besser vollenden können als Er.

Er hat die Identitätsphilosophie selbst zur positiven Philosophie gemacht, und damit überhaupt zur absoluten, nichts ausser sich lassenden Philosophie erhoben.

Wir können hier ohne alle Polemik sprechen, der geschichtliche Verlauf mag selbst entscheiden. Die Entscheidungsmittel liegen in den Aeusserungen Hegels. Hegel hat gethan, was ihm zunächst lag; ich konnte ihn darum nicht tadeln. Die Identitätsphilosophie konnte sich in jenen ihren Schranken des Existiren-könnenden nicht halten. Hegel meinte, das gegebene System sey die Philosophie. Aber in der Beschränkung, worin es alle Existenz ausschloss, konnte er sie nicht lassen. Am besten folgen wir seinen Ausstellungen gegen die unmittelbar vorausgegangene Philosophie. (Mit den andern Gegnern Hegels habe ich nichts gemein.)

Meine vollkommene Beistimmung hat die Hegelsche Definition von Philosophie: sie sey die Wissenschaft der Vernunft und zwar inwiefern sich diese als alles Seyns bewusst wird[111]). Diese Erklärung kann zwar

110) Gerade diese vom bestimmten Wissen abführende Methode, welche meist nur sagt, was nicht zu behaupten sey und was gesucht werde, nicht aber genetisch angiebt, was zu denken sey und aus welchem Grunde — diese Methode erlaubt gar zu sehr willkührliche Voraussezungen und ein Herumführen in labyrinthischen Dunkelheiten, wo der Weg, den man geführt wird, dadurch gerechtfertigt seyn soll, dass man am Ende zum Absoluten, als dem Licht, gelange.

111) In dieser Begriffserklärung wird das Wort Vernunft in dem Sinn genommen, nach welchem man überhaupt den

nicht unbedingt auf positive und negative Philosophie angewandt werden; aber das Wesen der Vernunftwissenschaft drückt sie vollkommen aus. Die Vernunft wird sich in ihr als alles Seyns bewusst, vorausgesezt, dass unter dem Seyn nicht auch das wirkliche, aktuelle verstanden wird, sondern dass in der Vernunftwissenschaft die Vernunft als alles Seyn, der Materie nach, erscheint. Dass die Vernunft in der Philosophie sich ihres Inhalts, als *des Inhalts* alles Seyns, bewusst wird, das ist die Erklärung der Vernunftwissenschaft. Diese Unterscheidung sollte freilich nicht fehlen[112])! Ob aber Hegel dieselbe stillschweigend sich vorbehielt, oder sie nicht kannte, muss der Verlauf zeigen.

Hegel behauptet, indem er sich mit der vorigen Philosophie zur Anerkennung des Absoluten erhoben habe, sey er darin abgewichen, dass er dasselbe nicht durch intellectuelle Anschauung voraussezen zu müssen glaubte, sondern es in der Wissenschaft als Resultat derselben zu finden suchte. Zum ersten Mal ist hier des Absoluten gedacht,

Menschen als vernünftiges Wesen den Thieren gegenüber stellt. Bestimmter aber ist Vernunft als Denken von Ideen (Anschauungen des Möglichen) immer zu unterscheiden von Verstand, als Denken von Begriffen, die aus Vorstellungen entstehen, welche entweder als aufgenöthigt beobachtet werden, oder als gedachte Ideen der Beurtheilung zu unterwerfen sind, damit Phantasieen und Fictionen von existiblen Möglichkeiten unterschieden werden.

112) Der Inhalt alles Seyns, wenn das Seyn nicht das Wirkliche, Actuelle seyn soll, ist dann, um es kurz und deutlicher zu sagen, das wesentlich Mögliche, wie die Vernunft es als Idee denkt, ohne auf ein Wirklichseyn im Einzelnen, auf ein dem Verstand erkennbares Daseyn, Rücksicht zu nehmen. — Die Unstätigkeit in den Begriffs- und Wortbestimmungen erzeugt viele der Verirrngen in den cursirenden Philosophemen. Nicht alles Seyn ist in der Vernunft, sondern nur die Kraft, alles Seyende und Mögliche zu denken.

eines Wortes, das seit der Identitätsphilosophie in omnium ore ist.

Als ihren eigentlichen Ausgangspunct hatte die Identitätsphilosophie die Indifferenz von Subject und Object. Im einfachern Ausdruck ist diese Indifferenz die unendliche Potenz, das unendliche Seynkönnen[113]; dieses als unmittelbarer Inhalt der Vernunft gesezt. Diese unendliche Potenz war eine Art orphischer Einheit, in der Alles noch verborgen lag, was daraus zu entwickeln war; zunächst das unmittelbar Seynkönnende; in weiterer Entfernung jene Potenz, die nicht übergeht, sondern in sich bleibt. Dies Lezte konnte allein als das Absolute bestimmt werden; denn es war das von der Nothwendigkeit des Uebergangs in's Seyn Absolvirte, das in ewiger Freiheit gegen das Seyn Beharrende.

Indess, jene orphische Einheit konnte auch das Absolute genannt werden, als das quod omnibus numeris absolutum est. Denn es ist die Potenz eben sowohl des Nichtabsoluten, der gegen einander endlichen und sich ausschliessenden Potenzen. (Jede dieser Potenzen ist in sich unendlich, z. B. das rein Seyende; aber gegen die andere Potenz, das Seynkönnen, ist sie wieder endlich, nämlich wenn sie in den Gegensaz treten) — als auch die Potenz des als solchen gesezten Absoluten, welches das Nichtabsolute bereits ausser sich hat. (Denn dadurch, dass es das Nichtabsolute ausser sich hat, ist es absolut!) Aber die Indifferenz ist uns die absolute Potenz von Allem. Nur das materielle, das potenzirte Absolute, das wahrhaft Absolute[114]) ist Ende.

113) Die Unterscheidung: Subject und Object, beginnt nicht im Seynkönnenden, sondern im Seyenden. So lange das seyende Ich sich selbst noch nicht betrachtet, ist es in seinem Bewusstseyn allerdings wirklich (nicht blos als seynkönnend), aber es ist noch in der Indifferenz zwischen Subject und Object, so lange es die Unterscheidung noch nicht gemacht hat, dass es das Betrachtende und das Betrachtete zugleich seyn könne.

114) Welch eine Lehrmethode! Ein Hauptbegriff dieses Phi-

Nach dieser Erörterung fragt es sich: von welchem Absoluten Hegel redet? Das Absolute, das als Ende bestimmt ist, konnte auch die Identitätsphilosophie nur als Resultat wollen. Offenbar stellt sich Hegel vor, die Identitätsphilosophie habe das eigentlich Absolute nicht blos der Sache nach (als reinen Inhalt der Vernunft), sondern auch der Existenz nach, als Resultat, haben wollen; zu dem Ende habe sie die Indifferenz als existirend vorausgesezt, aber die Existenz nur, „auf die schlechte Weise", durch intellectuelle Anschauung, bewiesen. Wenn die absolute Indifferenz etwas Existirendes ist, so ebenfalls auch das aus ihr Hervorgehende. Da ist nicht nur die Welt des Endlichen, sondern auch schon das Absolute, das in der Indifferenz enthalten liegt, das Existirende.

Hegel nimmt arglos an: die frühere Philosophie habe ein über die wirkliche Existenz behauptendes System seyn und die Existenz des Absoluten beweisen wollen, aber auf schlechte, blos subjective Weise durch intellectuelle Anschauung. Dass es im Allgemeinen sich nicht so verhalte, ist schon [wo?] gezeigt worden.

„Aber die intellectuelle Anschauung muss doch bei der Begründung jener Philosophie eine Hauptrolle gespielt haben!" — Ich muss in dieser Beziehung einfach bemerken: In der ersten Darstellung der Identitätsphilosophie (urkundlich allein anerkannt vom Urheber[115]), Zeitschrift für

losophirens ist das Absolute. Gesezt, dass die Zuhörer diese zwei Paragraphen wörtlich sofort in's Gedächtniss fassten; konnten sie dann aus all diesem (orphisch-mystischen?) Anders- und Andersdeuten sich enträthseln, was dem das Einführen in's Absolute versprechenden Philosophen das „wahrhaft Absolute" und das Nichtabsolute sey?

115) Dieses urkundliche Anerkennen der von dem „Urheber" (Schöpfer? Erfinder?) dort begonnenen sogenannten „Darstellung Meines Systems der Philosophie" giebt uns die beste Veranlassung, die ersten Grundbegriffe desselben als verfehlt zu erkennen. Sein Hauptsaz ist §. 2.: „Ausser der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles! —

speculative Physik, II. Band 2. Heft) kommt das Wort: „intellectuelle Anschauung“ gar nicht vor. Dagegen ist im ersten

Die Vernunft ist das Absolute, sobald sie so gedacht wird, wie wir es in §. 1. bestimmt haben!“

Und wie hat denn dort der Philosoph diese absolute Vernunft bestimmt?

Er antwortet: „Die Vernunft, insofern sie *als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht* wird!“ nenne er die absolute Vernunft und bei diesem seinem Sprachgebrauch beharre Er, die Rechtfertigung an einen andern Ort (?) verweisend.

Die absolute Vernunft des Lehrers spricht hier so dunkel wie möglich. Wir müssen uns an seine Worte halten. Die Vernunft, die uns vom Thier unterscheidet, ist der Inbegriff aller geistiger Kräfte für Denken und Wollen. Wissen wir denn nun einen Zustand, wo diese Vernunft noch gegen Subjectives und Objectives total indifferent ist?

Jeder Mensch kann sich in folgenden sechs sehr verschiedenen Zuständen des Bewusstseyns befinden.

Wer blos lebt, es sey wachend, oder träumend, oder seines Lebendseyns ganz unbewusst, der unterscheidet vorerst ganz und gar nichts. Er denkt, fängt an, Dinge zu betrachten, aber noch auf die unbestimmteste Weise. Er unterscheidet weder den Denkenden als agens, noch das Denken als actus, noch das Gedachte. In diesem ersten Zustand ist er unwillkürlich; er fragt nicht, wodurch? Er ist so, weil er ist, absolut. Er ist sich des quod nicht bewusst, dass er denke, nicht einmal des quid in dem, was er denkt. Er ist also weder Object noch Subject unterscheidend. Demnach ist er „in totaler Indifferenz des Subjectiven und Objectiven.“

Ist nun aber dies ein Zustand der Vernunft? der absoluten Vernunft?

So oft und so lange ein Menschengeist in diesem Zustand ist, wo er noch nichts unterscheidet, ist er offenbar nichts, als ein Lebender, der zwar, wie der weitere Erfolg zeigt,

Band derselben Schrift von einer intellectuellen Anschauung die Rede; aber wie?

zum Bewusstseyn einer Differenz zwischen dem Betrachteten (Object) und dem Betrachtenden (Subject) zu kommen die Kraft hat, jezt aber davon, dass er selbst eine solche Kraft ist, nichts weiss, nichts ahnet. Er lebt als ein Bewusstwerdender, weil er, ohne zu wissen wie? ein Seyender (ein Kraftwesen) ist, der bewusst- (bis zum Wissen erregt) werden kann. Er wird von sinnlichen Gefühlen, als Einwirkungen, bewegt. Er kann dessen bewusst werden. Aber er unterscheidet noch nichts. Er ist also in totaler Indifferenz gegen mögliches Subjectives und Objectives.

Dieses Unterscheidenkönnen ist seine Kraft, seine Vollkommenheit, sein Wesen. Aber noch ist er, was er selbst gar nicht weiss. Sein Denken ist als Kraft, aber ohne Gegenstand. Ist nicht eben dies die vollständigste Indifferenz? nicht eine selbstbewirkte?

Ein zweiter Zustand des Lebens ist, dass der lebende Geist irgend etwas unwillkürlich betrachtet, das ihm als vorgehalten (objectiv) erscheint. Er betrachtet wirklich. Er ist denkend; aber noch ohne daran zu denken, dass er etwas betrachte. (Dies nannte man längst Perception, Auffassung, noch ohne Adperception, das heisst: ohne dass man schon denkt, man fasse es auf zu sich, als dem Subject.) Es ist ihm nur wie aufgenöthigt. Ein Object, von dem er nicht ahnet, wie er damit in Verbindung stehe.

Ein dritter Zustand höherer Lebensthätigkeit ist, dass der Geist sich als den erkennt, der sich dem vorgehaltenen Gegenstand „unterstellt“ (= sich ihm, um ihn aufzufassen, gleichsam subjicirt), also als das betrachtende Selbst sich vom Betrachteten unterscheidet. Das Object veranlasst ein lebhafteres Thätigseyn seiner Denkkraft, so dass diese ihres Selbst als des Betrachteten (als des Subjects) bewusst werden kann. (Bis in den mindesten Grad dieses Unterscheidens des fühlenden Selbst von dem Gefühlten scheinen die Thiere

Um dies zu erklären, ist auf Fichte's intellectuelle Anschauung zurück zu gehen. Fichte verlangte zum An-

zu kommen, insofern wir ihnen Seele, anima, zuschreiben können.)

Erst ein vierter höherer Lebenszustand ist's, wenn der Betrachtende sich selbst als den Betrachtenden zu betrachten anfängt, also sich, das Subject, sich selbst zum Object macht. Erst hier wird er sich ein *Ich.* Er weiss, dass er selbst das Betrachtende ist und beginnt nun, aus seinen Wirkungen und allem dem, was damit in seinem Bewusstseyn in Verbindung kommt, sich selbst als ein Kraftwesen kennen zu lernen, das ein Object in sein Betrachten aufnehmen, sich gewissermassen (!) damit identificiren und also in dieser Bedeutung sich zum Subject-Object machen kann.

Auch wenn das seiner Ichheit bewusst gewordene Ich nunmehr andere Dinge sich, als wirklich oder als möglich, zum Object macht, ist es doch seiner selbst als des betrachtenden Ich bewusst und erkennt, wenn es sich in diesem fünften Lebenszustand deutlich macht, dass es das Object nur, insofern es dasselbe in sich, als in das erkennen-könnende Ich, aufnehmen konnte, in ihm ist. Dennoch ist es nicht Eines mit dem Object, als dem Aufgenommenen. Nur vereint ist es mit demselben, so lang es sich erkennend damit beschäftigt. In diesem Grad von Bewusstseyn ist dem Ich das Bewusstseyn seiner Selbst, als des Ich, neben dem Bewusstseyn des in Betrachtung gezogenen Gegenstands gegenwärtig. Nur wenn das Ich sich selbst zu erkennen strebt, ist der Ausdruck: Subject = Object! richtig. Ist das Object ein aufgenommenes, so bleibt es als Gegenstand des Betrachtens in dem Betrachtenden (als Vorstellung oder Begriff) ein unitum, aber nicht ein unum.

Weiterhin kann nun das Ich die Objecte analysiren, davon abstrahiren, Möglichkeiten combiniren, in Ideale fassen u. s. w. Aber nie ist es dann noch in totaler Nichtunterscheidung zwischen Subjectivem und Objectivem.

fang ein unmittelbar Gewisses, das Ich, dessen er sich durch intellectuelle Anschauung als eines um-

Blicken wir nunmehr zurück auf diese Selbstentwicklungsstufen, so sehen wir, dass Schelling 1801 in der That (ohne es zu wollen), den untersten, unentwickeltsten Zustand des Menschengeistes sich zur Grundlage seines „Systems der Philosophie" machte. Hier ist allerdings alles, noch ganz unentwickelt, in dem des Bewusstseyns unbewussten Geiste. Hier ist die Denkkraft oder Vernunft noch in totaler Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Aber in dieser Vernunft ist — nicht alles und sie ist nicht alles! Vielmehr sind in ihr nur die Erkenntnisskräfte, um alles menschlich Erkennbare zu erfassen, es zu betrachten, daraus Begriffe zu bilden, zu theilen, anders zu ordnen u. s. w. Aber sobald die Vernunft, von dem Unterscheiden zwischen Subjectivem und Objectivem abgewendet (abstrahirt), in totale Indifferenz versezt wird, so enthält sie selbst nichts als die Kräfte zum Erkennen, durchaus nicht das Erkennbare. Jene sind in ihr, nicht dieses „alles."

Der Philosoph hat es sich also viel zu leicht gemacht, alles in der absoluten Vernunft zu finden und dadurch alles absolut identisch zu machen, da doch, so lange man Subjectives und Objectives nicht unterscheidet, nichts Erkennbares, nicht das All der Dinge, sondern allein das Erkenntnissvermögen, da ist.

Ist denn aber eine solche Vernunft eine absolute? oder ist sie nicht vielmehr noch die Vernunft im eingehüllten Kindheitszustand? Kaum der Abhängigkeit des Embryo von der Mutter los geworden? Kein Wunder, dass nun der Philosoph in diesem ersten, aller Entwicklung in Unterschiede vorausgehenden Zustand alles in Eines verschlossen, alles identisch findet. Nur sobald das Unterscheiden (das Bewusstwerden der Differenz von Es und Er, und Ich und Du) beginnt, verschwindet auch die vermeintliche Basis des Identificirens. Alles vielmehr wird vereinzelt und muss in dieser seiner Differenz betrachtet werden.

mittelbar Gewissen versichert glaubte. Zu dieser intellectuellen Anschauung forderte er Jeden auf, der zur Philosophie gehe. Der Ausdruck derselben war das mit unmittelbarer Gewissheit ausgesprochene: Ich bin. Intellectuelle Anschauung hiess sie im Gegensaz zur sinnlichen, weil in ihr Subject und Object gegenseitig kein Anderes waren.

Ich suchte mit Fichte nicht abzubrechen [!!], sondern von Fichte aus zum allgemeinen Begriff der Indifferenz von Subject und Object den Weg zu finden (in der erwähnten Abhandlung). Der Uebergang war so: Nicht das Ich, wie es in der intellectuellen Anschauung als ein unmittelbar Gewisses, sondern das durch Abstraction vom Subjectiven in der intellectuellen Anschauung gewonnene, das aus der intellectuellen Anschauung herausgenommene Allgemeine, das nun nicht mehr ein unmittelbar Gewisses war, ward, so herausgenommen, nun Sache der reinen Gedankens. Es handelte sich nicht mehr um das Ich, auf dessen Existenz sich Fichte in der intellectuellen Anschauung berief, sondern um das absolute Subject-Object. Nicht um die Existenz, sondern um die allgemeine Natur (quid) der intellectuellen Anschauung handelte es sich.

Die damals gegebene Erklärung: Man müsse aus der intellectuellen Anschauung den Begriff des Subject-Objects schöpfen, ist ein Beweis, dass es nicht um das Seyn, sondern um den reinen Inhalt zu thun war. Hegel konnte mich darin

Schon die erste Grundlage dieses verheissenen „Systems der Philosophie“, die Voraussezung einer Vernunft, welche auf die beschriebene Weise, als „total-indifferent gegen Subjectivität und Objectivität“ absolut seyn soll, sezt demnach die Vernunft in einen Zustand, wo sie nichts thut, als was sie muss (da seyn), wo also aber auch nichts durch sie, so lange sie so indifferent bleibt, zu machen ist. In ihr ist, wie man will, alles oder nichts identisch, weil vielmehr in ihr noch nichts ist, als ihr gegen Subjectiv- und Objectivseyn noch total indifferentes Seyn, die wesentliche Fähigkeit oder Kraft zu denken d. i. sich und andere Dinge zu betrachten.

missverstehen, wenn ich nicht deutlich genug dies gesagt hatte. Ich muss wiederholen: Um nichts Wirkliches kann es dieser Philosophie zu thun seyn, sondern um den eingebornen [??] absoluten Inhalt der Vernunft. Hegel dagegen hebt durch sein Verlangen die Immanenz auf.

Jene Philosophie konnte die Indifferenz nicht als das Wahre, als das Existirende wollen, sondern dies erst durch Entwicklung gewinnen. Sollte das, womit man anfängt, das Wahre, das Existirende seyn, so wäre ja die Philosophie nicht frei vom Seyn, nicht reiner Gedanke.

Von einer andern Seite angesehen: Das Prius aller Existenz, soll das auch selbst wieder seyn? Wie es sich bei Hegel ausweist, der vom Seyn[116]) anfängt und nicht vom Seynkönnen, und damit seinem System gleich die Richtung auf ein Existenzial-System giebt, durch seinen Anfang, der nach ihm Verbesserung seyn soll.

Da das Existirende das Nichtimmanente ist, so beruht die Methode darauf, dass im Nichtimmanenten fortgegangen wird und nicht im reinen Denken. Die Forderung, sich auf den Standpunct der reinen Vernunft zurückzuziehen, die auch Hegel gemacht hat, heisst: sich von allem, ausser dem Denken, also auch vom Seyn zurückziehen. Wenn ich etwas blos als Inhalt des Denkens fasse, brauche ich mich um das Seyn nicht zu bekümmern. Die unendliche Potenz ist nur in der Vernunft, nicht ausser der Vernunft. Das Denken ist da allein mit sich selbst, hat sich allein. Als den

116) Abhängig vom Wirklichseyenden soll die Philosophie nicht werden. Sie soll regulirend seyn für dasselbe. Aber Hegels ontologischer Logismus beginnt auch keineswegs vom Wirklichseyn, sondern vom möglichen denkbaren Begriff des Seyns. Was ist wahr, wenn nichts als allein die Qualität des Seyns gedacht, von allen andern ideistisch möglichen Qualitäten der Dinge weggesehen wird? Das von Schelling so emsig gesuchte Seynkönnen ist nicht das Absolute. Das Seynkönnen ist nur ein Gedanke. Sonst müsste ein Seynkönnendes seyn vor dem Seyn.

unmittelbaren Inhalt der Vernunft, als die nur objectiv gesezte Vernunft haben wir die unendliche Potenz des Seyns [117]).

Hätte die frühere Philosophie sich wirklich auf die intellectuelle Anschauung berufen, so hätte dies Tadel verdient, weil sie die Existenz überhaupt zu beweisen versucht hätte. Im beschriebenen Sinn also habe ich die intellectuelle Anschauung abzulehnen. Versteht man aber darunter eine Anschauung, die dem Inhalt des Subject-Objects entsprechend ist, so kann man von einer intellectuellen Anschauung sprechen, nicht des Subjects, sondern der Vernunft selbst. [?] So ist allerdings die intellectuelle Anschauung vorgekommen, als in welcher die Vernunft sich selbst ergreift und in sich die unendliche Potenz des Seyns findet. Die Vernunft ist da das Anschauende und das Angeschaute.

Um den Gegnern aller Anschauung Anlass zum Denken zu geben, frage ich: Wie verhält sich die unendliche Potenz des Seyns zum Denken? Blos als Materie des Denkens, nicht als Gegenstand; das wirkliche Denken ist immer bei Bestimmtem. Die wahre prima materia des Denkens kann nicht das Gedachte seyn, wie die einzelne Gestalt das Gedachte ist. Sie ist nur das zu Grunde liegende, sie verhält sich zum wirklichen Denken nur als das „Nicht-Nichtzudenkende." Wenn das Denken beschäftigt ist mit dem bestimmten Denken, denkt es an die Begriffsbestimmung, die es in diese Materie hineinsezt. Also jenes ist das nichtdenkende Denken. Das wird wohl Anschauen seyn.

117) Wenn der Denkende Möglichkeiten als Begriffe und Ideen zusammenfügt und was durch die Construction anerkennbar werde, betrachtet, so hat diese, doch nur im Denken bestehende, Vergegenwärtigung Aehnlichkeit mit sinnlicher Anschauung und mag daher passend eine geistige Anschauung genannt werden; sie bezieht sich aber doch nur auf Zusammenfügungen aus erkennbaren Möglichkeiten. Das Denken des Absoluten, des Unendlichen u. s. w. ist nie eine Anschauung!

Hegel behauptet, dass ihm die Existenz des Absoluten eine bewiesene sey, bewiesen durch eine eigene Wissenschaft, die Logik, die zum Zweck hat, die Existenz des Absoluten zu beweisen, um dann erst die Natur- und Geistesphilosophie anzuschliessen. — Dass die Logik blos ein Theil ist, zeigt schon ihre Stellung zur Philosophie. Denn eigentlich müsste die ganze Philosophie logisch seyn. Beim Voranstellen der Logik [118]) mit dem Zweck, erst die Existenz

118) v. Schelling thut Hegeln Unrecht, wenn er so spricht, wie wenn Hegel aus der gewöhnlichen, zum ersten Angewöhnen an wissenschaftliches Denken unentbehrlichen (mit Begriff, Urtheil und Schluss beschäftigten) Logik die Existenz des Absoluten zu beweisen gemeint habe. Ich bedauere immer sehr, dass die Hegel'sche Darstellung der Philosophie durch die als dialektisch gewählte Methode und Kunstsprache äusserst dunkel geworden ist und dass dadurch in Ihm manche Selbsttäuschungen und Begriffsverwechslungen, noch mehr aber in Andern viele Missverständnisse und willkürliche, dem Urheber undenkbare, Anwendungen nach zwei Extremen hin (siehe oben S. 7. und 18.) veranlasst wurden. Ich überseze mir deswegen das Wesentliche und mir Denkbare des von Hegel beabsichtigten Systems in meine Gedankenreihe und Sprache. Dadurch ergiebt sich, dünkt mich, auch dies deutlich, dass Hegel durch seine ontologische (Object und Subject im Reinseyenden zusammenfassende) Logik allerdings auf die Idee vom absoluten Seyn kommen musste und mit dem Beweis endigen konnte, dass entweder Alles Seyende dem Wesen nach, oder wenigstens Eines, ein Absolutseyendes (selbstbestehendes, im Seyn nicht abhängiges) seyn müsse, dessen übriges Wesen oder Ansichseyn aber alsdann (aus der Phantasie, wie v. Schelling thut) offenbaren zu wollen er sich wohl hütete.

Hegel begann den aus dem Philosophiren (als Gewisswissenwollen) möglichen Gedankenbau (System) von dem Unläugbaren. Erscheinungen werden gewusst, also ist ein Wissender! Daher zuerst die Phänomenologie des Geistes. Sind die Erscheinungen der Wissende (Bewusstwerdende)

des Absoluten zu erweisen, ist schon wunderlich, dass man das Absolute als Resultat zwei Mal hat. Zum zweiten Mal

selbst, oder sind sie etwas ihm Aufgenöthigtes, das durch die Weise, wie er es seiner Kraft gemäss aufnimmt, zur Erscheinung wird? Dadurch wurde jedenfalls gewusst (als „vorgewiesen" erkannt) ein Erscheinungen Wissendes, also Denkendseyendes. Das Ich ist aus dem Phänomenalzustand heraus zu suchen und wird so wenigstens als denkend wissenschaftlich gefunden.

Von diesem Denkendseyenden zieht nun Hegel weiterhin allein das Seyn (ohne alle andere Bestimmtheit, ausser dem Begriff des Seyns) in Betrachtung und führt durch, welche Prädicate allem Seyenden, als Reinseyenden, jedem Ὂν, zukommen. Diese sammelte man sonst unter dem Fachnamen: Ontologie. Hegel nannte es Logik, weil er alles, was der Logos als Verstand über das blosse, reine Seyn zu sagen hat, zusammen fassen wollte. Daher behandelt er hier nicht nur die Prädicate Werden, Wesentlichkeit, Qualität, Quantität u. s. w., sondern auch Begriff, Urtheil, Schluss u. s. w., was sonst als dialektische (vom Ontologischen unterschiedene) Logik (d. i. als Wissen, in welcher Gestalt, nämlich der Identität, das Wissbare dargestellt werden müsse, ohne dass auf den Inhalt Rücksicht genommen werde, also als ein Theil des zum Philosophiren nöthigen Organons) besonders vorangestellt wurde (und wohl auch immer abgesondert, als Vorbereitung zum Philosophiren, zuerst gezeigt werden sollte).

Nun ging dann bei Hegel das Wissen über das objective reine (von allem bestimmten Inhalt, ausser dem Begriff des Seyns selbst absichtlich leer gehaltenen) Seyn bis zu der Frage: Ob alles Seyende, als seyend, selbständig, im Seyn unabhängig? oder durch ein Anderes seyend sey? So endet die ontologische Logik mit der Idee: Absolutes Seyn, d. i. mit der Möglichkeitsfrage: Ist in jedem Seyenden das blosse reine Seyn aus einem in ihm selbst seyenden genügenden Grund anzuerkennen? oder ist von irgend einem Seyn der Grund des Seyns nur in einem Andern zu suchen?

am Ende des Systems; am Ende der Logik aber schon als resultirende Existenz. Das schien wenigstens die Absicht der Hegel'schen Logik.

Im immanenten Denken ist vom Seyn nicht die Rede, sondern nur vom Wesen. Hegel nimmt das Seyn und sagt: das sey die Indifferenz! Also fragt sich nun: Ob das Seyn etwa bei ihm anders zu verstehen sei? Das Seyn ist bei Hegel als actus, d. h. als Gegentheil der Potenz gefasst. Er beruft sich auf das Seyn als ein unmittelbar Gewisses; und das kann nur actus[119]) seyn, nicht Potenz. Er bestimmt das Seyn selbst als das am meisten vom Begriff Entfernte, als den Gegensaz alles Subjectiven und alles Begriffs. Aber worin kein Begriff und nichts von Sub-

Die Frage nach dem Grund, weswegen der Denkende ein reines Seyn anzuerkennen hat, führt auf jeden Fall auf die Idee vom absoluten Seyn, indem nämlich kein reines Seyn anzuerkennen ist ohne genügenden Grund für diese Anerkennung, dieser also jedenfalls in dem reinen Seyn entweder des nächsten seyenden Etwas selbst, oder in irgend einem Andern zu finden seyn muss. Da die Phänomenologie des Geistes schon ein Wirklichseyn des die Erscheinungen Wissenden (des Geistes) darthut, so hatte Er jezt nicht erst aus dem reinen Seyn einen Uebergang zu dem Positiven oder Wirklichseyn zu suchen. v. Schellings Sorge, dass er selbst erst dem Hegel'schen System einen Uebergang in's Positive beizufügen habe, ist demnach vorerst überflüssig. In der Folge wird zu zeigen seyn, dass sie auch sehr unrichtig bemüht ist, ein Ueberseyendes auszusinnen, in welchem der absolute Grund alles andern Seyns (immanent und doch productiv) anerkannt werden sollte.

119) Alles Seyn ist nicht ein actus, sondern ein Zustand, das Bestehen eines agens, eines Etwas, das wirken kann. Das als seyend Bestehende ist selbst die Potenz, die Kraft zu wirken. Das Seyn wird nicht durch ein Seynkönnen. Es ist, und wenn es ist, so ist zu denken, dass es möglich ist (seyn kann). Denn sonst wäre es nicht. Aber durch dieses Denken wird nicht ein besonderes Seynkönnendes erkannt.

jectivem enthalten ist, da ist auch nicht Potenz. Das reine Seyn schliesst alles Seyn ein, ist actus purus.

Das weitere Verfahren besteht darin: In's reine Seyn werden Begriffsbestimmungen hineingesezt, wodurch das reine Seyn aufgehoben wird. Es ist gleichsam die Idee, welche die unendliche Bedeutung hat, am reinen Seyn zu zehren. Nachdem sie das reine Seyn in sich verwandelt hat, ist sie selbst verwirklichte Idee. Sie hat das Seyn zu ihrer Materie. Ich kann mir die Logik nur so denken. Diese am Ende der Logik verwirklichte Idee ist bestimmt, wie das Absolute am Ende der Identitätsphilosophie, als Einheit des Idealen und Realen. Aber das Absolute hat nun bei Hegel die Bedeutung der nunmehr existirenden Idee, die deshalb frei ist, zur Natur sich zu entschliessen. Die Idee ist zur Existenz geführt und kann nunmehr zur Handlung sich entschliessen. Sich zu entschliessen, ist ein actus. Damit beginnt denn nun eine andere Philosophie. Mit der blos logischen Folge hört auch die rationale Philosophie auf. Mit dem Entschluss der wirklich existirenden Idee ist die rationale Philosophie überschritten. Auf diese Weise ist die vorangegangene Philosophie zum dogmatischen System geworden. (Bei den alten Aerzten ist System so viel als Stockung[120]).

Im blos Formellen hatte jene frühere Philosophie nicht erst zum System zu werden; sie war mit dem System und das System in ihr geboren. Ob die äussere Darstellung schulmässig war, war gleichgültig. Aber ein System in diesem

120) Diese Ironie trifft nicht. Hegel's Verdienst ist, ein zusammenhängendes, in sich selbständiges Ganzes als Philosophie gesucht und zum Theil dargestellt zu haben. Wer nur fragmentarische Denkversuche macht, die nicht durchzuführen sind, der hasst wohl (suo jure) das Systematisiren. (Uebrigens bedeutet System nie Stockung, sondern etwas Zusammenbestehendes.) Das Systematisiren ist nur dann verwerflich, wenn es alle weitere, genauere Betrachtungen einzelner Momente deswegen ausschliesst, weil sie das einmal Zusammengefügte stören.

Sinne, d. h. ein nicht behauptendes, ist nicht im Sinn der Meisten. Jeder will gern etwas behaupten. Man will eine dogmatische positive Philosophie. Man kann in dieser Forderung einer dogmatischen Philosophie die Nothwendigkeit einer Philosophie erkennen, die dies Verlangen befriedigt; eine positive neben der negativen.

Hegel, indem er das Logische zuerst in ganz abstracter Haltung behandelt hat, hernach aus sich herausgegangen ist, ist Urheber eines Systems geworden und hat sich damit eine Last aufgelegt, die immer drückender und unerträglicher wurde. Die Logik macht keinen Anspruch darauf, in sich etwas Wirkliches zu enthalten. Sie will blos subjectives Denken seyn. Das Denken ist mit sich allein, so dass es nicht einmal die Welt, sondern nur sich selbst zum Inhalt hat. Der Reichthum der concreten Welt, sagt Hegel, ist noch ausser ihm. Der Fortgang bewegt sich im reinen Begriff. Die vorausgegangene Philosophie hatte den Inhalt der Natur als einen begriffenen und ihr Resultat war die logisch verwirklichte Welt und Natur. Die Hegel'sche Logik hat zum Ende die verwirklichte existirende Idee.

Die vorausgegangene Philosophie hatte Begriffe a priori (d. h. die schon im Voraus mit Beziehung auf das Wirkliche gemacht sind), in der folgenden ist alle Beziehung auf ein Reales hinweggenommen; die Begriffe sind leere[121]) Begriffe.

121) Der Begriff: Etwas, Ding, Seyn, Werden u. s. w. ist nicht ein leerer Begriff, wenn nur das, was darin begriffen ist, deutlich gedacht und gesagt wird. Alle solche absracten Begriffe sind nicht leer; sie enthalten, was zu ihnen wesentlich gehört. Nur von andern Bestimmtheiten, die mit ihnen im Wirklichseyn verbunden seyn mögen, nimmt der Philosophirende vorläufig keine Notiz. Das Dreieck ist kein leerer Begriff, wenn gleich ohne Bestimmung der Grösse und Richtung kein Dreieck wirklich werden kann. Die Mathematik beruht auf dergleichen, nicht leeren, aber einfachen Begriffen von Punct, Linie, Winkel, geschlos-

Die vorausgegangene Philosophie hatte die wirkliche Welt zum Inhalt. Das Erste, wozu sich das Seynkönnen bestimmt, war ein Wirkliches, z. B. die Materie. Sie hatte das Reale a priori als Begriff; dem Begriff ging die Anschauung zur Seite; sie hatte die Erfahrung zur Gewähr und möglichen Berichtigung zur Seite und unterschied sich dadurch von der vorkantischen Metaphysik. Diese hatte zur allgemeinen Grundlage (Ontologie), eine Wissenschaft, die die Begriffe nur als Begriffe zum Inhalt hatte.

Seit dem Abfall von der Metaphysik, durch Baco begonnen, hatte die Ontologie alle Bedeutung verloren; die Deutschen mussten durch Kant erst davon befreit werden. Die Deutschen nach Kant hielten die Metaphysik fest, aber zugleich verwebt mit der Erfahrung; das ist die Naturphilosophie. Das Anschliessen des Gedankens an die Natur ist die europäische Bedeutung der Naturphilosophie. Sie kam der Richtung des europäischen Geistes in der Emancipation von der Metaphysik entgegen. Die wahre objective Logik war in der Natur- und Geistesphilosophie niedergelegt, die anders behandelte Logik ist nur subjectiv.

Die Naturphilosophie war ein Kind jenes neuern, das Reale verlangenden Geistes. Daran nahmen die düstern Geister Aergerniss. Hegel wollte versöhnen; aber er trat mit der Logik zum Denken ohne sinnliches Substrat. Der Beifall war begreiflich, aber die Naturphilosophie kann dies nicht billigen, noch es für eine Verbesserung halten.

Man wird vielleicht entgegnen: Irgendwo müssen doch in einer vollständigen Philosophie auch die Begriffe als Begriffe vorkommen. Wo hat nun die frühere Philosophie diese Stelle gehabt? Allerdings für solche Begriffe, die das Reale noch ausser sich haben, hatte sie keine Stelle;

senem Raum u. s. w. Wenn nur andere Verhältnisse eben so einfach dargestellt werden könnten, so würde das Streben von Leibnitz, eine der mathematischen ähnliche Zeichensprache für alle philosophisch möglichen reinen Begriffe zu erfinden, erfüllt werden können.

sie ging durch die ganze Natur hindurch, bis zu dem Puncte, wo *das sich selbst besizende Subject, Ich*, zu Tage kommt und nicht mehr die Natur, sondern die Begriffe von ihr in sich findet. Dies hängt zusammen mit der Lehre von den angebornen Ideen. So schaltet das Bewustseyn mit ihnen, als einem freien Besiz.

Auf diese Weise konnte man bei dem ersten Vortrage dieses Systems hören, an welcher Stelle es die Begriffe hat. Man konnte da die Formen der Logik, wie die Naturformen, abgeleitet finden. Hier, wo die unendliche Potenz sich selbst zuerst gegenständlich geworden, wo sie ihren objectiv aus einander gesezten Organismus subjectiv als Organismus der Vernunft entfaltete, hier war die eigentliche Stelle für die Begriffe als solche. Diese konnten, nicht anders als die Körperwelt, nur Gegenstände der apriorischen Philosophie seyn. Eine an diesen natürlichen Gang sich anschliessende Entwickelung der Philosophie hat den Begriff selbst als etwas Wirkliches, Objectives; dagegen, wo Hegel die Begriffe hat, da sind sie nur subjectiv. Die Begriffe sind doch erst nach der Natur, nicht vor ihr; Abstracta können nicht eher seyn, als das ist, wovon sie abstrahirt sind.

Wenn Hegel die Philosophie damit anfangen will, dass man sich in's reine Denken begiebt, hat er das Wesen der rationalen Philosophie trefflich ausgedrückt. Dieses Sich-Zurückziehen in's reine Denken ist aber bei Hegel nur mit Beziehung auf die Logik gemeint; es sind nicht die Sachen, wie sie a priori im Denken sind, sondern die Begriffe selbst als solche, als subjective, gemeint. Aber mit blossen Begriffen ist kein wirkliches Denken. Wo nun das wirkliche Denken anheben sollte (am Ende der Logik) da hat das Denken ganz ein Ende; denn der Begriff verliert ja, wie Hegel sagt, seine Gewalt. Was hat aber die Welt von Deinem Denken, wenn Du nichts herausbringst? Wirkliches Denken ist aber nur, wobei etwas herauskommt[122]).

122) Hegel hat das a priori (ohne bestimmte Erfahrungen) Denkbare, auf Recht, Religion, Kunst anzuwenden gesucht.

Es könnte nun nicht anders als erwünscht seyn, in's Innere der Hegel'schen Logik einzugehen, um die methodologischen Erörterungen, den Scharfsinn, der sich im Einzelnen kund giebt, hervorzuheben, damit Niemand glaube, es solle das Werk überhaupt verurtheilt und über das Verdienst des Urhebers abgesprochen werden. Nur tadle ich, dass sich die Logik nur zu einem Theil gemacht und die Natur- und Geistesphilosophie ausser sich[123]) gelassen hat. In diesem Falle war sie absolute Logik, das Ideal der reinen Vernunftwissenschaft. Dass indess diese ganze Wissenschaft sich in das Logische auflösen müsse, habe ich selbst erst später — und nicht unabhängig von Hegel — eingesehen.

Die Logik kommt hier nur in Betracht als Wissenschaft der wirklich existirenden Idee, durch die Hegel in die Existenz hinüber zu kommen sucht, und welche (nach Hegel) besser als die intellectuelle Anschauung sich des existirenden Absoluten bemächtigt habe. Hegel will ja das Absolute, ehe er es als Princip gebraucht, in der Wissenschaft resultiren lassen. Dies Resultiren, dies Werden ist kein objectives. Das objective Werden der Idee fängt erst an, nachdem sie zur sich selbstbewussten geworden ist. Aber als wirklich existirende ist sie schon an der Grenze des Logischen. Also ist überhaupt mit ihr nicht fortzugehen, oder man ist ausserhalb des Logischen, so dass sie die Stellung als Resul-

Wo that dies sein Tadler? Was dieser für Religionsdogmatik so eben hervorbringt, ist, wie wir bald sehen werden, leere Phantasie. Wo aber ist etwas Anderes, auch nur versuchsweise. aus seiner Identitätsphilosophie beleuchtet worden?

123) Hegels Encyklopädie, besonders in der dritten Bearbeitung (1830) zeigt genug, dass die Fragen, welche bei jedem Ding, ὂν, in Betracht kommen, ontologisch zu sondern waren von dem Specielleren, was bei dem Bewusstlosen (Natur) und dem Bewusstwerdenden (Seele, Geist) um des Philosophirens d. i. um des Gewisswerdens willen, in Betrachtung zu ziehen ist.

tat verlassen und in die unlogische, ja geradezu entgegengesezte, Welt übergehen muss.

Diese dem Logischen entgegengesezte Welt ist die Natur. Diese ist nicht mehr die apriorische Natur; die hätte in der Logik behandelt werden müssen. Sie ist vielmehr die empirische Natur, die nicht mehr begriffen, sondern erklärt werden muss. Aber in der Idee liegt keine Nothwendigkeit zu irgend einer Bewegung, mit der sie etwa in sich selbst fortschreiten könnte, sondern mit der sie ganz von sich abbrechen müsste. Das Unvollendete, seiner selbst Unbewusste bewegt sich nothwendig, aber die Idee ist Subject-Object[124]), als ideal-real, und hat nicht das Bedürfniss, weiter etwas zu werden.

124) Das leichte Behaupten, wie wenn Subject und Object identisch wären oder würden, das so oft wiederholte „Subject = Object und Object = Subject“, beruht auf einer versteckten Begriffsverwechslung. Durch diese scheint eine Identitätsphilosophie möglich zu werden, weil zwei ganz verschiedene Dinge mit demselben Wort: Subject, bezeichnet werden. Das logikalische Subject, welches mit einem Prädicat verglichen wird, ist ein ganz anderes, als das betrachtende (theoretisirende). welches zum Betrachten ein Object sich vorhält.

Das Schellingische „System der Philosophie“ wollte 1801 von einer „absoluten Vernunft“ ausgehen, welche gedacht werden müsse, als die das Subjective und Objective ganz und gar nicht unterscheidende. Dies wäre, wie Note 115. zeigte, der erste gleichsam paradiesische Zustand der Denkkraft, wo unabsichtlich das Denken erst beginnt, den Gegenstand und das Denkende (Betrachtende) noch nicht als different erkennt, also ganz natürlich nur bei der Identität stehen bleibt: „Das Gedachte ist das Gedachte! oder: A ist A“. Dies ist der Grundsaz, nach welchem das Denken in jenem absoluten Zustand das Gedachte auffasst und dasselbe als das sich selber gleiche, als ein unum idemque anschaut. Es ist um nichts mehr und um nichts weniger als es ist! und gerade so, als A = A soll es auch der

Wird angenommen, die Idee suche noch eine weitere Realität, so wird dies nur angenommen, weil die Natur noch

Denkende jedesmal nehmen. Dies ist der anwendbare Sinn jener Grundregel. Hiermit wäre denn freilich die volle Identität da, aber nur so, dass jedes Denkbare im Denken sich selber gleich ist. Was ist klarer? Aber dadurch wird kein Philosophiren. Man kommt von A nur zu A, nicht zu B, welches, wenn es mit A vergleichbar seyn soll, entweder ein A + b oder ein A — b seyn muss; d. h. wo entweder das A ganz in B enthalten und B nur um b von A verschieden ist, oder wo, im zweiten Fall, A nur gewissermassen mit dem B einerlei ist, weil das B durch ein — b weniger als A enthält.

Deswegen nun, weil die Vernunft oder Denkkraft in ihrem unkünstlichen Zustand, wo an das Unterscheiden von Subject und Object noch nicht gedacht wird, sondern das Denken blos das Vorgehaltene in sich zu erfassen und zu betrachten sucht, nichts von künstlicher Dialektik hervorbringt, sezt Schelling eine künstlicher gebildete „absolute Vernunft" voraus. Jene Erklärung Schellings von 1801 will, dass, damit die Vernunft als absolute Vernunft denke, schon die Reflexion, welche Subjectives und Objectives als different erkennt, voraus gegangen seyn solle. Von diesem Differentseyn aber solle man abstrahiren und erst wieder zu dem gelangen, was sich in der Philosophie zwischen Subjectives und Objectives stelle. Dieses wäre unstreitig, wenn nichts erkünstelt wird, wieder jenes einfache Denken, welches blos ein A (quodcunque) als das A betrachtet, ohne darauf zu achten. ob es sich zu einem Subject objectiv verhalte. Schelling dagegen beredet sich, wie wenn alsdann, während das Denken von beidem, dem Sub- und dem Objectiven abstrahirt und blos das A als A denkt, sein grosser Zweck erreicht wäre, wissenschaftlich behaupten zu können: Subject und Object sind identisch mit der absoluten Vernunft! Die Identitätsphilosophie wäre begründet, wenn im behauptenden Denken Subject gleich dem Object, und Object gleich dem Subject würde. Dieses

da ist. Der vollendeten Idee gegenüber ist die Natur etwas Ueberflüssiges, Zufälliges; dergleichen sollte aber in einer

aber, meint der Identitätsphilosoph, wäre in der That so, wenn in dem einfachen Denken der absoluten Vernunft nur an sie beide und ihr Differentseyn *nicht gedacht* wird! —

Die Wahrheit ist vielmehr: Sie werden dadurch, dass das einfache Denken nach dem Grundsaz A = A denkt, *nicht identificirt*! An sie als differirend wird nur gar nicht gedacht. Das in der Mitte von Beiden stehende absolute Denken hat von ihnen abstrahirt und betrachtet A = A als „Subject und *Prädicat*“, aber gar nicht als „Subject und *Object*.“

Ein *Fundamentalfehler* der sogenannten Identitätsphilosophie ist und entdeckt sich hier darin, dass Schelling, wie in jener urkundlich noch anerkannten Darstellung seines Systems aus den §§. 4. 5. 12. 15. zu ersehen ist, die Identität zwar richtig darin sah, dass Subject *und Prädicat*, A und A, einander gleich sind, dass er aber zugleich, um zur allgemeinen Identität von Geistes- und Naturphilosophie, von Gott und Welt, aufsteigen zu können, sehr unrichtig sich in den Gedanken versezte: *Das Object* verhalte sich zu dem Subject, *wie das Prädicat* sich zum Subject verhält, nämlich identisch. Das Wahre ist: Das logikalische *Subject* ist etwas ganz anderes als das philosophirende. Es ist ein Unglück, dass die Scholastik für zwei sehr verschiedene Dinge eben dieselbe Benennung: *Subject* gewählt hat. In jedem logikalischen Saz ist *das Subject ein Begriff*, wie *das Prädicat*. Die Frage ist: wie weit der Denkende das Eine, als Begriff, in dem andern, als Begreif, enthalten finde. Im Philosophiren hingegen ist *der Denkende* selbst das, was *Subject* genannt worden ist, weil er denkend sich gleichsam *unterstellt*, um etwas ihm *Vorgehaltenes* (objicirtes) aufzufassen und so in sich, soweit er es gefasst hat, betrachten zu können. Das Aufgefasste ist dann *ein Begriff*, den der Bewusstseyende in seinem Wissen festhält, um seinen Inhalt ganz zu begreifen. Aber der Bewusstseyende selbst, wenn er gleich hier *Subject* genannt ist,

Vernunftphilosophie nicht vorkommen; da sollte Alles modo aeterno seyn. Wenn Hegel [s. §. 244. in der dritten Aus-

ist nicht ein Begriff, der sich mit dem andern Begriff identificiren lässt. Das philosophirende Subject hat nur in sein Denken zwei Begriffe aufgenommen, um zu betrachten, ob sie beide (nicht: ob er mit ihnen) einerlei seyen

Man kann allerdings nichts bejahen, wenn nicht das Prädicat dem Subject ganz gleich ist, wie A = A, oder wenigstens das Prädicat das Subject, als einen Theil von sich, in sich schliesst. (Wir sagen: Alle Menschen sind sterblich, insofern unter der viel grösseren Menge von sterblichen Dingen Einige d. h. eine gewisse, dem All aller Menschen gleiche Parthie, enthalten sind. Das Omne der Menschen ist gerade dieser pars mortalium gleich.)

So aber ist das Verhältniss zwischen Subject und Object nicht. Selbst wenn der Denkende sich selbst zum Object seines Betrachtens macht, so ist dieses Object erst etwas, das er, der Begreifende, als einen Begriff aufsucht. Was er wirklich als zu ihm, dem Denkenden, gehörig findet, das wird ihm zum Object. Es ist als ein Theil von seinem Seyn zu erkennen. Aber ob das Gefundene ihm, dem Seyenden, ganz gleich sey, ob es ihn erschöpfe, ist dadurch nicht ausgemacht. Wennn wir sagen: Ich bin Ich, so weiss das Subject Ich nicht, wie viel das Prädicat Ich enthalte. Es weiss nur, dass es alles, was in ihm (ihm selbst zum Theil nicht bekanntes) ist, enthalten solle und alsdann ihm gleich sey.

Anfänglich wollte man durch die Formel: Subject-Object, nur darauf aufmerksam machen, dass jedes Object nur insofern Object sey, als es von dem Betrachtenden in sein Betrachten aufgefasst (ein ad-percipirtes) ist, dass man also nicht in der Meinung bleibe, wie wenn man das auswärts Bestehende, wie es an sich ist, betrachten könnte und nicht blos soweit, als es percipirt, in dem Betrachtenden erfasst ist. Das zu Betrachtende aber ist zwar in dem betrachtenden Subject, als ein Gegenstand des Erkennungsvermögens, aber das betrachtende Subject ist damit nicht so zu verwechseln, wie das Identische statt des Identischen gesezt

gabe seiner Encyklopädie[125])] sagt, die Idee in ihrer unendlichen Freiheit entlässt sich u. s. f., so könnte dies ein nur

und genommen werden kann. Wenn man sagt: Das Subject enthält das Object (der Begreifende den Begriff!) so ist doch nie zu sagen: Object-Subject! wie wenn der Begriff dem Begreifenden gleich wäre, oder ohne den Begreifenden der Begriff seyn könnte.

Darauf, dass die logikalischen Begriffe eines Sazes nur das sind, was der Begreifende aus dem Vorgestellten ergreift, fasst und betrachten kann, dass sie aber nicht das sind, was dem Vorgestellten als Ursache der Vorstellung zum Grund liegt, hatte Kant treffend aufmerksam gemacht. Aber das begreifende Subject ist keineswegs ein Begriff, ein wissender Begriff, ein mit dem objicirten Saz identisch werdender Begriff, weil im logikalischen Saz der eine Begriff auch Subject (nämlich der dem Prädicat als einem Begriff subjicirte Begriff) benannt zu werden pflegt.

So lange die (Fichte'sche) Identitätsphilosophie fragte: wie sich unser in sein Betrachten sich zurückziehendes und dadurch absolutes Ich zu dem verhalte, was es in seinem Betrachten auffassen kann, so lange konnten Wissenschaften gebildet werden, nämlich consequente Darstellungen, welche Begriffe (von Recht, Moral, Kunst u. s. w) mit der Denkkraft oder Vernunft des Begreifenden harmoniren. Aber seit man die Frage so stellte: Es ist nur Eines, das allein wahrhaft existirende absolute Ich! Wie ist also alles, was nicht eigentlich, sondern nur gewissermassen existirt (das μὴ ὄν), mit jenem allein existirenden Absoluten (dem ὄντως Ὤν) identisch und nur in, mit, durch dasselbe? musste sich das Philosophiren in Fictionen verlieren, wie ein solches Absolutes selbst existire und alles nur Relativ-existirende von Jenem, als dem Einen Nothwendigen, in der Existenz abhangen. Wenn eine solche Identität wäre und seyn müsste, so müsste wenigstens das Wissen davon, als ein Wissen von dem unabänderlich Geschehenden, ganz unfruchtbar seyn.

125) Hegels Worte sind: „Die absolute Freiheit der Idee ist. dass sie..in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich ent-

etwas zaghafter Ausdruck seyn dafür, dass die Idee sich in der Form des Andersseyns sezt. (Entlassen ist Ausdruck passiver Emanation.) Jedenfalls fällt hier der Zweifel ein: Ob Hegel die Idee als wirklich existirende fasst? Ein bloser Begriff kann sich offenbar nicht „entschliessen.“

Wir haben gar keine feindselige Absicht, aber die Schwierigkeit des Uebergangs aus der Logik in die Naturphilosophie lässt sich nicht verheimlichen. Ich will den [126]) Ausweg [??] zeigen. In der reinen Vernunftwissenschaft soll von der wirklich existirenden Natur und deren Erklärung nicht die Rede seyn, sondern nur, wie sie a priori ist; die Erklärung der existirenden ist einer andern Wissenschaft, der positiven, zu überlassen [127]). Die Vernunftwissenschaft behält dabei immer noch einen mächtigen Inhalt, den Inhalt der ganzen wirklichen Welt der Möglichkeiten. Hegel selbst war von der Bedeutung, die das Absolute in der negativen Philosophie hat, im Anfang seines Philosophirens nicht so fern. Man sehe die lezten §§. der ersten Ausgabe der Encyklopädie. Aber schon vor diesen §§. hatte er die Natur als einen Abfall von der Idee bezeichnet. (Dieser Ausdruck kommt bei mir nirgends vor, als in der Schrift: „Religion und Philosophie“ 1804. Diese sollte eine andere Ueberzeugung aussprechen als im Bruno ausgesprochen war (1802). Ein drittes Gespräch sollte erst den Widerspruch beider aufheben. Es kam aber

schliesst, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseyns, die unmittelbare Idee als ihren Wiederschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.“ — Dunkel wird die Sache selbst durch das — Personificiren der Idee.

126) „Den Ausweg“? — Etwa so, wie Schelling oben bekannte, einen Ausweg gesucht zu haben, um mit Fichte nicht (zu frühe) zu brechen?

127) Warum aber ist denn diese positive Erklärung der existirenden Natur seit 30 Jahren nur versprochen?

nicht dazu![128]) Es war in der That der Gegensaz der negativen und positiven Philosophie, der damals sich zu regen begann und darin so gut, wie in dem „Entschliessen“ der Idee hat die Philosophie Hegels schon[129]) ein Bruchstück „geschichtlicher“ Philosophie.

128) Das Publicum mochte also indess in die Irre geführt bleiben? da der „Urheber“ doch wusste, was er besseres noch geben konnte und sollte.

129) Diese, für so bedeutungsvoll gehaltenen, drei Paragraphen wurden 1817 am Schluss der ersten Ausgabe der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss“ von Hegel, als Professor zu Heidelberg, unter Nr. 475 - 477. gegeben. Der Hauptgedanke ist: Die Idee der Philosophie habe die sich wissende Vernunft, das absolut Allgemeine, zu ihrer Mitte, die sich in Geist und Natur entzweie, jenen zur Voraussezung, und diesen zum allgemeinen Extrem mache. Als solches sey die Natur nur ein Geseztes, so wie der Geist eben dies an ihm selbst, nicht die Voraussezung, sondern die in sich zurückgekehrte Totalität sey. Auf diese Weise habe die Mitte, der wissende Begriff, schlechthin solche [Momente], die als Begriffsmomente sind, zu seiner Realität und — ist also das allgemeine in seiner Bestimmtheit unmittelbar bei sich bleibende Wissen.

Ich gebe dieses Dunkel wörtlich. Da der Geist als das Ansich und nur die Natur als ein Geseztes [Positives?] bezeichnet ist, so bleibt sehr unbestimmt, inwiefern damals schon (?) Hegels Philosophie ein Bruchstück geschichtlicher Philosophie haben wollte.

In der zweiten Ausgabe der Encyklopädie 1827 liess Hegel (Professor zu Berlin) die drei Paragraphen weg. In der dritten, auf 577 §§. vermehrten, noch selbst besorgten, aber nahm er sie wieder auf, mit eingeschobenen Zusäzen. Der lezte §. sagt nunmehr folgendes: „Der dritte Schluss ist die Idee der Philosophie, welche die sich wissende Vernunft, das Absolut-allgemeine, zu ihrer Mitte hat, die sich in Geist und Natur entzweit, jenen zur

Indess hat sich nun die Idee [?] in die Natur geworfen, aber nicht um in der Natur zu bleiben, sondern um durch sie wieder zum Geist zu werden. Der menschliche Geist ist aber nur der Schauplaz, wo der Geist durch eigene Thätigkeit seine Subjectivität sich abarbeitet, zulezt zum absoluten Geist wird, der zulezt alle Momente in sich aufnimmt und Gott ist. [??]

Auch hier wird sich das Eigenthümliche Hegels nicht schärfer abzeichnen, als durch Vergleichung mit der früheren Philosophie. Dieser wird zum Vorwurf gemacht: Es sey in ihr Gott nicht als Geist, sondern nur als Substanz[130]) bestimmt. Ich will nicht streiten, ob die frühere Philosophie das Absolute, als Resultat, Geist nannte. Das Wort „Geist" hätte freilich erbaulicher geklungen. Für die Sache war es genug, dass Gott das bleibende Subject-Object war. Denn auch so war er ὁ ἑαυτὸν νοῶν, dem Wesen nach Geist, nicht Substanz als ein blind-seyendes.

Voraussezung als den *Process* der subjectiven Thätigkeit der Idee, und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den *Process* der an sich, objectiv seyenden Idee. Das Sich-Ur-theilen [Ur-theilen] der Idee in die beiden Erscheinungen bestimmt dieselben als ihre, der sich wissenden Vernunft, Manifestationen und es vereinigt sich in ihr, dass die Natur der Sache, der Begriff, es ist, der sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung eben so sehr die Thätigkeit des Erkennens ist, die ewig an und für sich seyende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und geniesst." Daran wird eine Hauptstelle aus Aristoteles Metaphys. XI, 7. angeschlossen, dass Nus [Intelligenz] und das Noëton [intelligible] einerlei sey, der Theos sey Leben und an einander hangende ewige Dauer, das unmittelbare Betrachten aber (ἡ θεωρια) das wohlthuendste und trefflichste. ἡδιστον και αριστον durch die Energie des Nus selbst.

130) = als ein nothwendigseyendes, im Seyn unabhängiges.

Indess ist nun weiter nicht zu übersehen, dass der Geist in der reinen Vernunftwissenschaft nur als Substanz gesezt seyn kann. Man behielt sich das Wort für den wirklichen Geist vor. Der Gott, der nur Ende ist, der keine Zukunft hat und nicht sagen kann: Ich werde seyn! der nur Finalursache, nicht Princip ist; dieser Gott ist nur der Natur, nur dem Wesen nach Geist, nur substantieller Geist.

Auch bei Hegel, wenn er sich in den Schranken der Logik hielt, konnte nur eine substantielle Bedeutung übrig bleiben, da er vom Ende nicht hinwegkommen kann, alle vorhergehenden Momente nur beschliessend in sich aufnimmt. Aus dem blos Logischen herausgehend, wo Alles nur aeterno modo folgt, gelangt Hegel zur empirischen Natur. Daher hat er am Ende der Bewegung nicht die Idee Gottes, sondern den wirklichen Gott als reales Resultat der Bewegung; aber den wirklichen Gott als Resultat der ganzen durch Natur und Geist hindurch gehenden Bewegung. Man ist genöthigt zu sagen: Was am Ende hervortritt, ist auch schon ein, oder der Anfang. Gott muss aber am Anfang ein Anderes seyn als am Ende. Als der Anfang ist er nur der Anfang, am Ende das Ende seiner selbst, das Ganze ist der Process seiner Selbstverwirklichung; so dass er im frühern Zustand nur unvollkommen ist [?] und einer ausserhaften Entwickelung unterliegt.

Solch eine Last hat sich die Philosophie dadurch aufgelegt, dass der blos logische Fortgang unnöthiger Weise als ein realer genommen wird. Indem nun Hegel, in der zweiten Ausgabe seiner Logik, das Lezte, worein Alles als in den Grund eingeht, vielmehr als Das behauptete, woraus Alles hervorgeht, so dass auch der absolute Geist, der als die concreteste höchste Wahrheit des Seyns sich ergiebt, als am Ende der Entwickelung frei sich entäussernd, zur Schöpfung einer Welt sich entschliessend gedacht ist, welche alles dasjenige enthält, was in die Entwicklung fiel; so hätte Hegel, wenn eine solche Umkehrung möglich wäre und wenn er sie versucht hätte, bereits seiner Philosophie eine zweite an die Seite gestellt. Man hätte dann über dieselben Stufen

hinabsteigen müssen, über die man sonst hinaufgestiegen. Aber da Hegel selbst die freie Entäusserung, das freie Wirken nur ermöglicht am Ende der Entwickelung, so hat er es im Ende noch nicht als Wirkendes, sondern auch hier nur als Endursache der ganzen Bewegung, als eine Ursache nicht durch eigenes Wirken, sondern dadurch, dass Alles zu ihm tendirte.

Das Lezte ist natürlich auch die höchste Finalursache, aber die ganze Reihe ist nur eine stetige Folge von Finalursachen. Gehen wir zurück, so ist die unorganische Natur Ursache der Materie, die organische Endursache der unorganischen, die thierische der Pflanzenwelt, der Mensch der Thierwelt. Wenn nun durch die Umkehrung das Absolute zur wirkenden Ursache würde, so würde der Mensch als Wirkendes des Thierreichs erscheinen u. s. f. Wir wissen nicht, wie weit dies Hegel verfolgt wissen will.

Sehr illusorisch würde es also seyn, durch Umkehrung die erste Philosophie in eine solche zu verwandeln, welche auch eine freie Weltschöpfung lehrt. Ueber den leztern Punct hat sich Hegel immer mit Vorsicht geäussert; desto weniger konnte er dem Unglück des Popularisirtwerdens entgehen. Als leztes Resultat, das jezt in der Welt[131]) umläuft, ist wirklich hervorgegangen, dass es Gott, der absolute Geist, sey, der sich entäussere zur Welt. Damit ist die Region der reinen Rationalwissenschaft verlassen. Die Entäusserung ist ein freier Act, hiermit eine Annäherung an die geschichtliche Philosophie. Aber dies wird dadurch wieder aufgehoben, dass es ein ewiger Act sey. Gott ist frei, sich zur Natur zu entäussern, aber frei, seine Freiheit zum Opfer zu bringen. Von nun an ist er im Process, oder selbst der Process. Er ist der Gott des ewigen Thuns, aber der immer nur thut, was er gethan hat; sein Leben ist im Kreislauf von Gestalten, in denen er sich immer entäussert und immer zurücknimmt.

131) „In der Welt." — Wie gross denkt sich der Philosoph die Welt, welche von diesem Gezänke wegen Spizfindigkeiten über das Uebermenschliche irgend Notiz nimmt?

In der lezten Version pflegt diese Theorie so ausgeführt zu werden: Gott ist zwar an sich das Absolute, auch zuvor (!) schon, aber um sich selbst bewusst zu werden, entäussert er sich, stellt sich die Welt als ein Anderes vor, steigt von der tiefsten Stufe der Entäusserung zum Menschen auf, in dessen Gottesbewusstseyn er das Wissen von sich selbst hat. Dies ist wirklich die tiefste Note des Popularisirens. Hegeln gereicht wohl das Breittreten seiner Gedanken wenig zu Ehren. Hierin ist kaum noch eine Spur des ursprünglichen Verstandes zu erkennen.

Mit diesen entstellten[132]) Lehren soll nun auch die Theologie reformirt werden. Gott vor der Schöpfung, der

132) Hegel selbst hat gegen die Entstellungen viel besser sich verwahrt in der schon der zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie dem §. 573. beigefügten, in der dritten Ausgabe wiederholten Note, womit der §. 72. zu vergleichen ist. Er erinnert, dass nie ein Pantheismus gedacht worden sey, welcher behauptet hätte, Alles (= die empirischen Dinge der Welt ohne Unterschied) sey Gott. Nur die Substantialität, das Wesentliche, das Vortreffliche und Vollkommne sey das All, welches die Theosophie der Brahminen, der mohammedanischen Mystiker u. s. w. als Gott preisen.

Dagegen ist dann, was die Sache selbst betrifft, zu bemerken, dass auch das nur relativ Vollkommne, wie es in jedem existirenden Ding als Grund des Seyns ist, nicht als unum idemque mit dem absolut Vollkommnen (und dies ist doch das Ideal von dem wahren Gott!) zu denken ist. Schon diese Betrachtung macht den Pantheismus ontologisch undenkbar. Auch ist die mit ihm verbundene Voraussezung unrichtig, welche das Seyn der weltlichen Dinge für nichtig erklärt. Sie werden nur gewissermassen, nämlich in sofern nichtseyend, μη οντα, als ihr ganzes Seyn von einem andern abhängig gedacht wird. Dagegen ist das Wesentliche in jedem Seyenden, der Grund der Existenz, wohl als ein unvergänglich Nothwendiges zu denken.

Vater ist der logische Begriff; er muss sich offenbaren, entäussern und das ist die Welt (Gottes Sohn), aber Gott muss auch diese Entäusserung wieder aufheben und zu sich zurückkehren; und das geschieht durch den Menschengeist, der zugleich der heilige Geist ist. Viele möchten wohl nicht geneigt seyn, sich solche Deductionen auflegen zu lassen; wenigstens

Woher denn aber die Entstellungen oder Missverständnisse? und wie wären sie zu vermeiden?

Hegel liess sich herab, exoterisch, wie er sagt, zu verdeutlichen, was sein Sinn nicht sey. Warum aber wählte er eine Methode und Sprache, welche nicht eben so deutlich darlegt, was denn eigentlich sein Sinn sey und seyn solle? Die Philosophie ist wohl, während der Denker sie erfindet, esoterisch. Aber wozu das subtile Erfinden, wenn es nicht übergehen soll in eine Anleitung für alle Denkgeübte, um selbst mitzuphilosophiren? Kürzlich ist (im Kleuckerischen Briefwechsel) ein Brief von Kant gedruckt worden, worin er bittet, dass das, was Herder in seiner Ersten Urkunde des Menschengeschlechts über Genesis I. sagen wolle, ihm in Menschensprache übersezt werde. Jezt ist die Tagesphilosophie in ihrem Process oder Progress so weit, dass sie das Poetisiren, Allegorisiren, Personificiren u. s. w. auch noch mit dem Abstrusesten des scholastischen Sprachgebrauchs vermischt. Daher wird immer nur dialektisch hin und her gesprochen, was nicht gemeint sey und dass anderes, aber an einem andern Ort, zu sagen wäre. Sucht man aber die endliche Sacherklärung, so besteht sie entweder in einigen bildlichen Phraseologien, oder in einem Gemisch von Kunstwörtern, deren Klang schon sie als barbarisch verbannen sollte. Was Wunder, wenn man deswegen für wahr annahm, Hegel habe erklärt: Nur Einer habe ihn verstanden und auch Dieser habe ihn missverstanden!? Und vermeidet gleich v. Schelling jezt die scholastische Terminologie, so vermeidet er doch eben so sehr bestimmte Begriffe und Gründe anzugeben. Etwa damit das Philosophiren, welches doch nach Plato regieren sollte, esoterisch bleibe?

dem Inhalt des Christenthums sind sie nicht angemessen. Die Vernunftphilosophie hat weder unchristlich noch christlich zu seyn. Es ist zu tadeln, dass sie christlich seyn will; was sie gar nicht nöthig hat.

Ein Nebenpunct in der eben vorgetragenen Deduction ist noch zu berühren. Kunst, Religion und Philosophie waren in ihr als die Momente bezeichnet, durch welche der in der Natur entäusserte Geist zulezt zu sich zurückkehrt. Eine ähnliche Folge war in der Identitätsphilosophie; da waren Kunst und Religion als die lezten Momente bezeichnet. Hegel wirft ihr vor: sie habe als das Absolute allein die Kunst angesehen, was doch nur das Absolute in der sinnlichen Idee sey. Dass in dieser Region gegen das Ende auch Religion vorkam, wird dabei nicht erwähnt. Wie sollte aber diese Philosophie, die an so Vieles gedacht hat, nicht an die Religion gedacht haben? Das System des transcendentalen Idealismus [von 1800] beweist dies schon.

„Aber die Identitätsphilosophie hatte allerdings unterlassen, als das Lezte, Philosophie zu sezen." — — Es ist dies zwar kein ausserordentlicher Gedanke, der sich auch Mir zutrauen liess, dass die Philosophie in der lezten Reflexion noch sich selbst sezt. Aber auf welche Weise konnten Kunst, Religion und Philosophie am Ende der frühern Philosophie vorkommen? Die Identitätsphilosophie war, durch die Natur gehend, zur Welt des individuellen Handelns und der allgemeinen freien Bewegung des Menschengeschlechts (Geschichte) gelangt; und hier war sie hingedrängt zu dem Gedanken der Macht, die sich nicht an das Seyn verliert, nicht in den Process hinabsteigt, „das Uebêrseyende"[133]), Gott.

133) Wie kann, wer die Menschengeschichte, das durch Seyende Gewirkte, kennt, hingedrängt seyn zu einem *Ueber*-seyenden? zu einer „Macht, die sich nicht an das Seyn verliere?" Ist doch in aller der Menschengeschichte nichts, was nicht durch

Dieser Begriff war als solcher zunächst nur in dem Sinne gefordert, wie in der ganzen bisherigen Linie, der lezte Begriff nur als Begriff. Hier war noch nichts, das aus dieser Linie herausschritt. Aber, eben dieser Begriff ist nicht wie die andern. In Ansehung seiner kann nichts in der Erfahrung vorkommen; — da finden wir nur in's Seyn umgewandelte Macht des Seyns. Und doch lässt uns dieser Begriff nicht gleichgültig, sondern in Ansehung seiner wird die Existenz gefordert. Es findet sich eine subjective oder moralische Nothwendigkeit ein. Diese ist kein Grund für die rationale Philosophie, über sich hinaus zu gehen. Sie kann es nicht als Beweis ihrer selbst ansehen; sie bleibt innerhalb ihrer selbst; aber diese moralische Nothwendigkeit hat die Folge, dass sie, an der Gränze haltend, ausser sich fordert, was sie in sich nicht haben kann. Und hier kommt als Erstes Das, wodurch der Mensch sich „das Ueberseyende" verwirklicht, Religion, Kunst und Philosophie vor, die Philosophie aber kann nur die Positive seyn.

Die Vernunftwissenschaft erkennt noch verschiedene Möglichkeiten, sich der Existenz jenes Ueberseyenden zu versichern. Die erste, dass der Mensch praktisch im Leben durch eben so viele möglich vorkommende Vernichtungen seiner selbst und alles mit ihm zusammenhangenden zufälligen Seyns das Ueberseyende für sich existirend macht.

die seyenden Menschen als gedacht und gewollt und vollbracht geschah? Und ist denn etwas denkbar, das mehr wäre, als seyend? Eine seyende Macht kann über andern Seyenden seyn, aber dadurch ist sie nicht eine — überseyende = sie ist nicht in einem über das Seyn erhabenen Zustand. Wozu diese Begriffsverwechslung? Und doch wird in der Folge darauf gebaut. Das Seyn ist nicht eine in's Seyn umgewandelte Macht, die also vor dem Seyn der Seyenden gewesen wäre. Das Seynkönnen ist ein aus dem Seyn des Seyenden abstrahirter Gedanke, eine Möglichkeit blos für den Denkenden!

Diese Möglichkeit ist in der Religion verwirklicht, aber in jener subjectiven ganz an's Individuum geknüpften, von der Askese nicht zu trennenden Religion, welche im Gegensaz steht gegen alle Wissenschaften und die objectiven Erscheinungen der Religion nicht begreift.

Von einer Vernunftreligion, auf welche sich die Rationalisten *berufen*, ohne sie je darzustellen [??], zumal einer, welche Wissenschaft wäre, weiss die Vernunftphilosophie nicht. Religion kommt in ihr vor, aber schon als über sie hinausschreitendes Moment, und nur in jener subjectivsten Gestalt, welche der Wissenschaft nicht bedarf, sondern nur Askese, Praxis, ist.

Dieser ersten Möglichkeit, sich der Existenz des Ueberseyenden zu bemächtigen, steht die andere entgegen, durch objective Hervorbringungen, reale Productionen jenen über den Stoff erhabenen, ja den Stoff selbst mächtig erschaffenden Geist zu beschwören, dass er sich offenbare. Schon in der bildenden Kunst offenbart sich dieser Geist. Die höchste Wahrheit des Plastischen besteht darin, dass der schaffende Geist es hervorgebracht hat. Die Poesie ist das eigentlich Schöpferische in aller Kunst. In ihr verkündigt sich der *über* dem Seyn bleibende Geist. In der Tragödie, mitten in der Verdunklung durch Leidenschaften u. s. f. erscheint der Dichter als die weise, das Widerspruchvolle lösende Vorsehung. *Die rationale Philosophie* darf diese Bestrebungen, das Ueberseyende, nicht blos logisch, sondern real hinausschreitend zu verwirklichen, noch als nothwendig anerkennen; aber sie behandelt sie als objective, ausser sich seyende, sieht sie nicht identisch mit sich an, nicht als das, was sie selbst will. Was sie selbst wollen kann und für sich selbst nicht als blosse Möglichkeit ansieht, die sie zur Verwirklichung andern Sphären überliesse, indess sie selbst von ihnen weggeht, das, wobei sie selbst bleiben, mit sich identisch seyn kann, kann nur *eine zweite Philosophie* seyn, die sie *nicht ausser sich*, sondern *über sich* sezt.

Religion und Kunst kommen in der Vernunftwissenschaft nur als Möglichkeiten vor, um sich zu einem Dritten zu erheben, das sie nicht als blosse Möglichkeit ansieht, sondern

das sie als identisch mit sich annehmen kann, und das ist eine zweite Philosophie, die sie als Aufgabe erkennt und damit erst sich beschliesst. Und so endet die negative Philosophie allerdings in der Forderung der positiven, wo das Ueberseyende objectiv wie in der Kunst und doch subjectiv zur unmittelbaren Gewissheit, wie in der Religion, verwirklicht sey.

Hegels Darstellung hat am Ende die drei Stufen: Religion der Kunst, geoffenbarte Religion und Philosophie. Die geoffenbarte Religion ist hier mit in die Vernunftwissenschaft gezogen; aber Offenbarung sezt den wirklichen Gott, ein reelles Verhältniss des menschlicheu Bewusstseyns zu Gott voraus[134]). Diese kann die Vernuftwissenschaft nicht einmal als Möglichkeit in sich enthalten, wie die subjective Religion, von der Hegel nichts weiss.

Die nun bei Hegel zulezt sich sezende Philosophie ist die, von der er eben herkommt. Aber mit Kunst und Religion ist die rationale Wissenschaft schon überschritten; wie dürfte sie von diesem andern in sich zurückfallen? Vielmehr sezt die

134) Wenn die positive Philosophie mit einer Voraussezung (der Wirklichkeit Gottes) anfangen müsste, wäre sie alsdann nicht eine grundlose? Der zum Philosophiren (als dem durch Begriffe und Ideen möglichen Gewisswerden) sich erhebende bewusstseyende Menschengeist geht vielmehr aus von sich als dem durch seine (relative) Vollkommenheit real existirenden. So sucht er sich offenbar zu machen ein Ideal von Vollkommenheit, welches er um so mehr als existirend zu denken Grund hat. Sieht er diesen Grund, das Ideal als existirend anzuerkennen, so beginnt sein Wissenwollen, wodurch er mit dem allen denkbaren Grund des Seyns (Allvollkommenheit) in sich schliessenden Ideal zuverlässig harmonisch werde. So geht die Religionsoffenbarung von den Denkenden aus und ist, wie Niemand misskennen kann, in denselben allmählig richtiger geworden, je mehr die Menschen selbst richtig denkend und rechtwollend wurden und noch werden.

Philosophie in der Forderung der zweiten Philosophie nicht wieder blos sich selbst, sondern etwas von ihr Verschiedenes; sie sezt aber dies Aussersich, zugleich identisch mit sich.

Als zuerst in meinen Vorträgen etwas verlautete von positiver Philosophie, glaubten sich Einige der negativen Philosophie annehmen zu müssen, als wenn ich die Hegelsche Philosophie für negative hielte. Vielmehr habe ich diese immer für eine positive Philosophie gehalten. [?] Schreibt sie sich doch eine volle Erkenntniss Gottes zu. Eine solche Philosophie aber, welche sich zu positiver aufbläht, statt ehrenhafter Armuth sich entliehenen Reichthums rühmt, habe ich bekämpft. Die negative Philosophie wird sich in ihren gerechten Ansprüchen befriedigt finden und nicht mehr in's Gebiet des Positiven einbrechen.

Auch als eine Sinnesänderung von mir hat man die Aufstellung einer positiven Philosophie erklären wollen. Aber mir war es seit dem Studium der Kantischen Philosophie klar, dass diese nicht die ganze Philosophie seyn könne. Schon in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus (1795) behauptete ich, dass, dem Kriticismus gegenüber, auch ein mächtigerer, herrlicherer Dogmatismus sich erhebe; und das war nichts Anderes als die positive Philosophie. So lange Zeit schreibt sich bei mir [!!] die Ahnung einer positiven Philosophie her.

Dogmatisirend[135]) war die alte Metaphysik, und diese ist durch Kant unwiederbringlich zerstört; aber bis zur ei-

135) Welch ein Hang, wieder aus der philosophischen Kritik (dass der Menschengeist nicht die innere Beschaffenheit des Uebermenschlichen zu wissen vermöge) recidiv zu werden in das Dogmatisiren d. i. in Versuche, durch allerlei videtur (= passend scheinende Möglichkeiten) nach Gutdünken dem Ideal von Vollkommenheit gleichsam eine Ausfüllung zu geben und es zu individualisiren. Oder wird denn

gentlich dogmatischen Philosophie reicht Kant nicht. Die alte Metaphysik war positiver Rationalismus; diese hat Kant durch seine Kritik zersezt. Mit Zersezung dieses positiven Rationalismus war ein reiner, nicht etwa negativer (denn dieses ist erst im Gegensaz des positiven) Rationalismus in Aussicht gestellt, der Sache nach schon in Kant's Kritik enthalten. Diese lässt der Vernunft nur den Begriff Gottes und macht auch vom Begriffe Gottes keine Ausnahme, so dass auch er nur das Was enthält. Vergeblich sey das Bemühen, durch Schlüsse in die Existenz hinaus zu kommen. Kant lässt der Vernunft nichts als die Wissenschaft, die sich in's reine Wesen der Dinge einschliesst; dies bleibe an der Stelle der Metaphysik stehen. Kant dehnt aber das von der Vernunft Gesagte auch auf die Philosophie aus. Ob aber, nach Zersezung der alten Metaphysik, das andere positive Element völlig negirt sey, ob es nicht nun gerade sich frei und unabhängig in einer eignen Wissenschaft zu gestalten habe, war dann die weitere Frage.

Jener reine Rationalismus war in Kant's Kritik nur indirect enthalten, mit zu viel Zufälligem umgeben. Je entschiedener alles Positive ausgeschlossen ward, desto mehr war das von Kant Angeregte vollendet. Die ersten zur Darstellung dieses reinen Rationalismus Berufenen mussten sich ihn als Zweck vorstellen, gar nicht darüber hinaussehen. Und doch geschah dies nur, auf dass die Vernunft um so eher befreit würde von dem Element, womit sie in der früheren Metaphysik zusammengezwungen war.

So wie ich aber das System des reinen Rationalismus vor mir hatte [?], musste mir jener Gedanke einer nun das positive Element gestaltenden freien Wissenschaft auf die Seele fallen; ich verliess jenes

nicht in dem folgenden durch die Meinungslehre (den Dogmatismus): Wie die nothwendige, blinde, Substanz zweitens Logos (vollkommne Intelligenz) und weiter Geist (vollkommen wollend das vollkommen Gewusste) werde! die übermenschliche Idealität in's Menschenartige herabgezogen?

rationale System und überliess es Andern, wer sich auf das verwaiste stürzen werde. Für mich war es nur Uebergang gewesen. Ich hatte, einfältigen Herzens, nur das nächste, nach Kant Mögliche gesucht und war weit davon entfernt, es in dem Sinne für die ganze Philosophie zu halten, wie es Hegel gethan. Im Denkmal auf Jacobi (1812) ist der Anfang der positiven Philosophie gegeben; die kühnen Paradoxieen, die sich darin finden, weisen darauf hin. Durch mein Schweigen liess ich der andern Richtung Freiheit[136]), sich zu entwickeln.

Das Hauptargument der Vertheidiger Hegels ist: Eine rationale Philosophie sey doch an sich nothwendig und besonders zur Begründung einer positiven Philosophie. — Durch beide allerdings vollendet sich nur die Philosophie, nicht aber so, dass diese durch jene begründet würde, sondern in der positiven Philosophie ist ein ganz anderer modus progrediendi[137]). Auch hätte Begründung nur dann Statt, wenn die negative Philosophie der positiven ihren Gegenstand als einen schon erkannten überlieferte. Aber vielmehr bleibt das Lezte als das Nichterkannte stehen. Die negative Philosophie hat nicht den Gegenstand der folgenden als einen existirenden zu erweisen; das Ende der einen ist nicht Anfang der andern. Die negative überliefert ihr Leztes an die folgende nur als Aufgabe, nicht als Princip. Die Mittel, um der Aufgabe zu genügen, muss die positive sich selbst verschaffen.

Wenn die erstere als Forderung anhebt, so genügt sie sich nur, um sich abzuschliessen. Die positive kann ohne sie an-

136) Welch eine Entschuldigung für die grosse Versäumniss, 30 Jahre zum Anerkennen des (vermeintlich) Besseren nicht wenigstens mitgewirkt zu haben, während sich Schelling doch zutraute, Chorführer seyn zu können.

137) Von der Voraussezung einer nothwendigen Substanz, welche aber dann als Logos und endlich als Geist anerkannt werden müsse, weil sie sich immer mehr als solche offenbare.

fangen, als eine Wissenschaft, die an sich selbst ein Wollen ist. Ihr Anfang ist von der Art, dass er keiner Begründung fähig ist. Ihr Anfang ist der durch seinen Begriff absolute Anfang[138]). Der Anfang der negativen Philosophie verwandelt sich in etwas Anderes, ist einem nothwendigen Umsturz ausgesezt, ist nicht Princip.

Diese Zweiheit von Philosophieen ist längst im rationalen System vorhanden, welches Ungleiches in Eins zu sezen suchte. Welche Schwierigkeit hat es nicht eben darum, eine genügende Definition der Philosophie zu geben! Sich in's reine Denken zurückziehen, das ist das Thun der negativen Philosophie, aber auch die Existenz fordert erklärt zu werden. Unterdrückt darf die Eine Seite nicht, noch auch die Eine mit der Andern vermischt werden. Ohnehin lässt sich nachweisen, dass diese beiden Linien in der Philosophie von je da gewesen sind, und wo sie in Widerstreit geriethen, bestand doch die eine neben der andern fort.

[V. Negative und positive[139]) Philosophie nach v. Schelling schon in der Geschichte der Philosophie.]

„Aristoteles mag unter den „Theologen" diejenigen

138) Welche Kunst, nur in Räthseln zu sprechen, nie die Sache selbst zu sagen, nie zu zeigen, wie sie genetisch zu suchen und zu finden sey!

139) Das, was v. Schelling seine positive Philosophie nennt, soll in diesem, sehr schwankenden und schwebenden, Ueberblick früherer Philosophieen dadurch empfohlen werden, dass auch sie Positives gewollt und vorausgesezt hätten. Er hätte aber sich und Andern nicht verbergen sollen, dass die eigentlich Philosophirenden im Alterthum eine ganz andere Positivität dachten. Sie sahen ein, dass ein Nichts, ein alles Seyn ausschliessendes (negirendes) Nichtseyn, nicht der Anfang eines Seyns seyn könne. Es ist nicht einmal gleichsam als der leere Raum denkbar, welchen ein allmächtiges Wollen mit daseyenden, durch dasselbe erst entstehen-

verstehen, die noch unter der Inspiration standen;

den Dingen ausfülle. Nichts ist gar kein Zustand, in welchem Etwas irgend einmal anfangen oder angefangen werden könnte. „Nichts“ ist, was nie war und nie ist. Es hat gar keine Qualität. Es ist eine Selbsttäuschung des Verstandes, wenn er, auf die Spize gestellt, davon auszugehen versucht, dass Seyn und Nichts, einander gegenüber gestellt, einander gleich seyen, weil beides, abstract gedacht, keine unterscheidende Qualität habe. Das rein, ohne alles Verhältniss gedachte Seyn hat die nicht arme, sondern bei aller bestimmter Wirklichkeit als Fundament zu Grund liegende Qualität des Seyns, der Realität. Reines Seyn ist an sich, als ein Seyn betrachtet, eine feste Beschaffenheit, ein Bestehen, ein Zustand, wenn es gleich in keiner bestimmteren Weise, Beziehung, Richtung gedacht wird. Von Nichts dagegen ist nichts zu denken, als ewiges Nichtseyn. (Ich wunderte mich immer, wie Hegels Scharfsinn sich durch die dialektische Methode der Gegensäze in das Nebeneinanderstellen des unbestimmten Seyns und des Nichts verwickeln konnte. Zwei Linien + A und — A stehen einander entgegen. Aber erst, wenn sie einander aufheben und zernichten, ist ein = 0, ein Nichts übrig, welches keinen Gegensaz gegen Seyn macht, weil es nichts, ein nichtgeseztes, ist.)

Deswegen sahen die hellenischen Philosophen, so verschieden sie, diese bewundernswürdigen, mit Lebensgefahr über die opferpriesterliche Volksphantasieen sich erhebende Denkmuster, ihr Denken entfalteten, alle ein, dass nicht ein ewiges, anfangloses Nichtseyn voranzustellen sey, in welches eine (dennoch ewige) Willensmacht durch Wollen das Seyende hineingesezt habe, oder immerfort dadurch, dass sie dasselbe denke, platonisch-ideistisch hineinseze. Indem sie auf ihrem: Aus Nichts wird nichts! bestanden, sagten sie dadurch nicht nur, dass kein Stoff zum Seyn, kein als eine Macht, Potenz, bestehendes Seynkönnen, im Nichtseyn zum Grund liege, aus welchem etwas zu schaffen gewesen wäre. Ihr Denken war noch weiter richtig dieses: Es war gar nicht und ist nie ein Nichts, ein von vorne her

Orphiker oder Urheber der *παλαιων λόγων*. Aber an Einer

unendlicher Zustand des Nichtseyns, worin also nichts bestand, bis „endlich“ einmal in dieser Unendlichkeit des Nichts (der Nullität) ein dennoch (blind? oder latent?) immer gewesenes Allwesen einen Abschnitt zu machen möglich fand, um das totale Nullseyn jezt, nach einem ewigen, aus irgend einem Grund so spät in Erfüllung gehenden „Rathschluss“ mit all dem Seyenden zu bevölkern oder den Samen aller Wirklichkeiten darin lebendig zu machen.

Sie mussten also vielmehr, weil etwas ist, das Wesentliche in jedem Einzelwesen als nichtentstanden, als anfangslos ewige Hyle, als elementarische Kraft, (ein vielleicht mit dem semitischen חַיִל Chail verwandter Ausdruck?) und eben so auch das Dämonische, das als Geist Wirksame, als ewig zusammenwirkend denken, so dass das bewusstlose Bewegliche nie todt, sondern immer dursh das Bewusstseyende gebildet, bewegt, belebt erscheine.

Ohnehin hatten sie, diese selbständigen, über den Partheimeinungen ihrer Zeit stehenden Denker, nirgendsher eine Basis zu dem Gedanken, dass irgend ein Seyendes durch ein blosses Wollen ein Andern im eigentlichen Sinn entstehen d. i. in den Zustand des Seyns gesezt werden könne. Die Frage: Ist ein blosses Wollen vermögend, etwas, das gar nicht war, entstehen zu machen? war ihnen ein Gedanke an eine Möglichkeit, welchen zu bejahen sie in dem Begriff von Wollen und in der Erfahrung keinen Haltpunct fanden.

Das Sezen oder ponere des philosophirenden Alterthums ist demnach ganz ein anderes, als die Positivität, welche v. Schelling aus orientalischem Dogmatismus in das Philosophiren einzuführen sich zutraut. Es ist bekanntlich nicht einmal nachzuweisen, dass durch das Bara in der Genesis I. uns ein Hervorbringen ohne Stoff, ein Erschaffen als Entstehenmachen zu denken aufgegeben sey. Schaffen und Erschaffen ist, wie Entstehen und Werden wohl unterscheidbar und wenn das Philosophiren wieder zur Bestimmtheit erhoben werden soll, ist nichts nöthiger, als dass

Stelle spricht doch Aristoteles von Theologen auch als

für bestimmbare Begriffe nur bestimmte Worte gebraucht werden.

Das Wort Bara stammt von Bar, Barah = durchschneiden, absondern. Daher: Etwas auf eine bestimmte Weise machen, wie einen Vertrag, Berit; auch etwas machen als besonder, ausgezeichnet Ezech. 21, 24. 28, 13. Ps. 104, 30. Exod. 34, 10. Num. 16, 30. Jer. 31, 21. Daher im Buch der Weisheit 11, 18. ausdrücklich! „Deine allvermögende Hand schaffend *κτίσασα* die Welt aus ungeformtem Stoff *ἐξ ἀμόρφου ὕλης*. 2. Makk. 7, 28. ist es Volksglaube, dass das, woraus Gott schuf, *οὐκ ὂν* war, nämlich wie Hebr. 10, 3. gesagt wird, etwas nichterscheinendes, noch ungestaltetes, non adspectabile; wie *μη οντα* auch bei Plato nicht ein völliges Nichtseyn bedeutet. Luther übersezt: wüst und leer. Aber Bohu ist ein anzustaunendes, ungeheueres. Dagegen ist durch Bara ein künstliches Ausbilden, ein Schaffen durch Anordnen und Mittel angezeigt, da sogleich Genes. 1, 2. das ungethüme Untereinandergemischtseyn der Bestandtheile angedeutet ist. die aus dem Chaos alsdann auf Befehl des Elohim nur sich sondern und gestalten, nicht „entstehen.“ Ungewiss ist's, ob zugleich schon das Dämonische, die Geister, mit denen der Elohim (der Hochverehrte) reden kann, als seyend angegeben werden. In der nomadischen, patriarchalischen Zeit wurden, nach der Jobiade 38, 7. „jene Söhne Elohims als jauchzend bei der Ausmessung und Gestaltung des Himmels und der Erde“ gedacht.

Erst wo im Orient absolute Herrschergewalt, die Möglichkeit, den nur als Masse behandelten Sclaven aus dem Nichts zum obersten Gewaltdiener zu erheben, als das Höchste zu denken klimatisch wurde, war auch die Meinung möglich, dass es zur Vollkommenheit Gottes gehöre, durch blosses Wollen das „Entstehen“ aus ewigem Nichtseyn, aber auch das „Vergehen in Nichts“ machen zu können. Auch unter die Vorstellungen der despotisirenden und despotisirten Römer konnte dieses orientalische Alleswollenkönnen

Philosophen [140]). Das können nur positive Philosophen seyn, die die Welt aus dem wirklich existirenden Gott ableiteten.

Die jonischen Physiker, Heraklit [141]) u. A. leiteten Alles aus der Vernunft ab. Dass „Alles fliesst", das ist nur

übergehen und das creare seinen Ursprung aus κεραω, κεραννυμι (ich mische) verlieren, besonders da den Imperatoren, von Aurelian, Heliogabal u. s. w. an, der an's Niederwerfen und Anbeten gewohnte Orient sehr wohl gefiel. Das Ausbilden solcher Specialitäten in der Religionslehre steht gewöhnlich in analoger Verwandtschaft mit dem Verfassungsstand der Völker.

Das Philosophieren soll vielmehr verhüten, dass nicht eine imaginäre Positivität ein willkürliches, Entstehen oder Vergehen machendes Wollen unter die gotteswürdigen Vollkommenheiten seze. v. Schelling in seinem Bestreben, theologischen Dogmatismus philosophisch (wie vernunftnothwendig) zu gestalten, fingirt sogar einen Gott, welcher zu schaffen oder nicht zu schaffen, frei wollen könnte; wie wenn nicht Willkür auch blos eine relative Vollkommenheit unvollkommner Geister wäre. Die höchste Vollkommenheit ist, auf's willigste nur das Richtigste und Rechte wollen können. Phantasie, Poesie ist zum Philosophiren unentbehrlich. Der Geist mag im Ersinnen von Möglichkeiten unerschöpflich seyn. Aber als Urtheilskraft unterscheide er desto schärfer, was als wirklich, was besonders des höchsten Ideals würdig zu denken sey.

140) Aristoteles denkt drei theoretische Philosophien: die Mathematische, Physische und — Theologische (Metaph. V, 1.), leitet aber nur die Bewegung vom Streben nach dem Unbewegten, dem Theion, ab. Bewirkend, πρακτικον, ist ihm der höchste Gott nicht; also zwar wirklich, aber nicht — positiv.

141) Heraklit betrachtete ungern das immerwährende Anderswerden, dass nicht mehr identisch ist, was noch identisch scheint. Dies zeigt die Erfahrung. Die Vernunft

ein Gedanke der Vernunftwissenschaft. Was eben als Subject bestimmt war, ist im nächsten Augenblicke zum Object geschlagen. „Alles weicht.“

Zu diesen rationalen Philosophen gehörten auch die Eleaten, die mit der Logik sogleich erklären wollten. Die Eleatische Philosophie errege nur Schwindel, sagt Aristoteles. Denn die blosse Bewegung in Gedanken schliesst alles Wirkliche aus. Will das Logische das Wirkliche erklären, so erscheint diese Philosophie im Kampf mit der Wirklichkeit und bleibt auf Einer Stelle stehen.

Schon Sokrates hatte die Dialektik, die weit entfernt, etwas Positives seyn zu wollen, für ihn nur Werkzeug der Zerstörung war, nicht blos gegen die Sophisten, sondern auch gegen das rationale Scheinwissen der Eleaten gerichtet. Sehr nahe sind bei Plato Sophisten und Eleaten mit einander verwandt. Sokrates Dialektik richtet sich ebenso gegen die Seichtigkeit der Sophisten als gegen den Schwulst[142]) der Eleaten. Das Mittel dazu waren ihm seine Fragen, die den Zweck haben, die von dem Scheinwissen der Eleaten und Sophisten Aufgeblasene durch diese Diät für das wahre Wissen empfänglich zu machen. Wenn Sokrates über sein Verhältniss zu Andern so sich äussert: „Alle Andern wüssten zwar auch nichts; aber sie meinten etwas zu wissen. Er wisse, dass er nichts wisse!“ so ist vor Allem zu bemerken, dass Sokrates damit sich nicht alles Wissen abspricht, sondern dass er das Wissen,

sieht ein, dass jenes immerwährende Fliessen doch ein immer bestehendes Seyn voraussezt.

142) Die Eleaten wollen nichts aus ihrem Einen Gott erklären, nur ihn bewundernd verehren und von Vermenschlichungen gereinigt denken. Schon Xenophanes schreibt Gott nicht ein Denken (νοησις) zu, sondern ein Wissen. Dies war nicht Schwulst, nicht Erklärungssucht durch Hypothesen. Sokrates wollte, nur noch stärker, dass der Menschengeist von sich aus sich zum göttlichen Ideal erhebe und nicht im theoretischen Beschauen des Seyns Gottes die Religiosität suche.

dessen Andere (die Eleaten) sich rühmen, gerade sich auch zuspricht, aber es für kein wirkliches Wissen hält. Denken ist noch nicht Wissen; es wird dies erst, wenn zum Object übergegangen wird. Das nichtwissende Wissen ist Denkwissen; wie die Geometrie eine *διανοια* nach Plato ist, keine *ἐπιστημη*.

Sokrates sezt ausser der die Wirklichkeit erklären wollenden logischen Wissenschaft eine wissende Wissenschaft, die positive. Und damit nimmt das Bekenntniss der Unwissenheit erst eine positive Bedeutung an. Ueber Sokrates Wesen ruht noch ein Schleier[143]) (es ist hier nicht der Ort ihn zu heben!) aber er steht an der Gränze der logischen und positiven Wissenschaft! Der gemeinen Mythologie abgeneigt, sucht er einen höheren geschichtlichen Zusammenhang, als in welchem allein wirkliches Wissen enthalten sey.

Am meisten zeugt für diese Stellung des Sokrates Plato, der im Gipfel und Verklärungspunct seiner Philosophie (im Timäus) geschichtlich[144]) wird. Hier bricht er ganz, aber freilich nur mit Gewalt in's Positive durch. Es ist aber mehr ein Abbrechen vom Dialektischen als ein wirkliches Uebergehen. Sokrates und Plato verhielten sich beide gegen dies Positive als ein nur Zukünftiges.

Aristoteles aber, bei dem sich die Philosophie von allem Prophetischen gereinigt hat, hat sich vom Logischen abgewandt und dem Empirischen[145]) zugewendet, wobei das

143) Hat nicht den Schleier, der auf Heraklit und Sokrates lag, Schleiermacher sehr gut entschleiert?

144) Plato wird nicht geschichtlich; er will nur das als Erfahrung Unläugbare durch Hypothesen ideistisch erklären (als möglich zeigen). Dadurch aber wird es nicht positiv, vielmehr aus der Wirklichkeit in Phantasieen verrückt und verwickelt. Deswegen lächelte Sokrates: „Wie viel lässt mich der junge Mann sagen, was ich nie gedacht habe!"

145) Aristoteles zeigt oft, wie das logikalisch und ideistisch Gewisse im Empirischen gelte, wie aber die Vielfachheit des Empirisch wirklichen dadurch nicht zu erschöpfen sey.

„Dass“ das Erste, das „Was“ das Zweite ist. Er wendet sich vom blos Logischen ab, sofern es erklärend, also positiv seyn will. Er tadelt diejenigen, die, indem sie blos ἐν τοις λογοις sind, doch die Wirklichkeit begreifen wollen. Er dehnt dies auch auf Plato's Timäus und μεθεξις aus. Auf die Erklärung des wirklichen Entstehens angewandt, sey die μεθεξις leer. Nur in Beziehung auf eine mögliche Erklärung sey sie anwendbar und um der Unbrauchbarkeit zu jenem Zwecke willen nennt Aristoteles dieses Thun κενολογεῖν. Er entgegnet, dass von der logischen Form zur Realität, vom Allgemeinen zum Individuellen, ein grosser Sprung sey; jenen wirft er die Verkehrung der formellen Principien des Seyns und derer der Wissenschaft, die Verwechslung des wirklichen Gangs und des wissenschaftlichen Wegs vor.

Nichts stimmt so sehr überein, als die Philosophie des Aristoteles und die von uns der negativen Philosophie gegebene Stellung. Das Apriorische der Vernunftwissenschaft hat Beziehung auf das Seyende und geht dem Inhalt nach wenigstens in's Empirische über. Das in's Seyn Uebergegangene wird als Gegenstand des Denkens aufgegeben; dagegen als mögliches Object eines über das Denken hinausgehenden empirischen Erkennens ausgeschieden. In der Vernunftwissenschaft diente das Ausgeschiedene zur Stufe eines höheren, bis endlich das nothwendige Denken, das in Wechselbeziehung zum nothwendigen Erkennen (Erfahrung) steht, bei dem Gegenstand anlangt, bei welchem das Denken sich selbst frei sieht.

So wenig das Apriorische das Empirische ausschliesst, so wenig ist das Empirische vom Apriorischen frei, sondern steht mit dem einen Fuss im Apriorischen. (Das Wesen eines jeden Dinges gehört diesem zu.) So gut aber, wie es einen Weg giebt vom Logischen zum Empirischen, giebt es auch einen Weg vom Empirischen zu dem Aprio-

Deswegen lebt er (der von Aerzten abstammende) so gerne im genauen Betrachten der Einzelwesen, ohne dass er von diesen in das Universale, το καθ ὁλου εις, aufzusteigen je versäumt.

rischen. Diesen Weg betrat Aristoteles im weitesten Umfange, der auch die allgemeinen Kategorieen in ihrer Anwendung, im wirklichen, verständigen Gebrauch, entwickelte, die ganze Geschichte der Philosophie als Gegenstand seiner analytischen Erkenntniss behandelte, die Natur nach allen Seiten durchforschte und so nach und nach zur ersten Philosophie aufgestiegen ist.

Die aristotelische Philosophie ist ein aus allen Elementen der Natur und des Menschengeistes im Feuer der reinsten Analysis ausgezogner Geist. Auf diesem Wege musste Aristoteles mit der negativen Philosophie zusammentreffen. In aufsteigender Progression fängt er von der Potenz an, wo alle Gegensäze eingewickelt sind; daraus erhebt sich die Natur stufenweise gegen das Ende, von welchem sie angezogen ist. Auf jeder Stufe hat die Reihe zum Ziel die folgende Endursache; denn die Reihe, sagt er, kann nicht in's Unendliche gehen, es muss ein leztes Ziel seyn; im Verhältniss der Annäherung zu demselben wird die Potenz (ὕλη) hinweggeschafft. Das Lezte ist τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, die ganze durch Actus überwundene Potenz, die der höchste Ausdruck des Ganzen und jenseits für sich seyend ist.

Dies Lezte hat denn Aristoteles gleich als das wirklich Existirende; aber eben nur darum, weil ihm seine ganze Wissenschaft auf Erfahrung begründet ist. Er hat die ganze Welt als die wirkliche, aber nicht um das Wirkliche ist es ihm zu thun, sondern nur um das Was, und so ist ihm das Lezte doch nur das seiner Natur nach (nicht der Existenz nach) actus purus Seyende. Darum macht Aristoteles von dem Lezten keinen Gebrauch als von einem wirklich Existirenden. Er nimmt es nur als αἴτιον τελικόν, nicht ποιητικόν, so dass er es nicht wieder zum wirkenden Anfang zu machen sucht; es bleibt ihm Ende. Alles ist nur Bewegung zu diesem Ziele und wenn er die Bewegung des Himmels zu erklären sucht, so erklärt er sie durch eine ὄρεξις, welche die niedern Ursachen zur höchsten empfinden. Diese ist ein ἐρώμενον, das bewegt, ohne selbst bewegt zu werden, abgeschnitten wie dieser durchaus unbewegliche. Gott ist ἄπρακτος, keiner Wirkung nach Aussen fähig, kann er immerwährend

nur denken und nur sich selbst denken. So ist er das seyende, bleibende, nicht mehr von sich weggehende, Subject-Object.

Die im Gange der Philosophie nur Willkühr sehen, haben nicht bemerkt, wie nach Jahrtausenden dieselben Begriffe wiederkehren. Der Urheber der Identitätsphilosophie wusste damals wenig von Aristoteles. [!] Dies beweist die Nothwendigkeit solcher Begriffe [146]).

Eigentlich, d. h. abgesondert von der *νοησις*, ist dem Aristoteles Gott nicht mehr *νοῦς* [147]). Dass er diesen actus als actus des Denkens sezt, dazu gelangt Aristoteles nur durch verschiedene Mittelbegriffe, z. B. dass dies höchste Wesen das seligste seyn müsse. Von allem actus aber ist der seligste das Denken. Nun aber, was denkt dies höchste Wesen? Ein Anderes zu denken wäre seiner unwürdig, also denkt es sich selbst. Es soll damit nur die Unendlichkeit dieses actus ausgedrückt werden, dass in's Unendliche fort nichts ihm Fremdes, sondern nur der actus, das Denken, ihm begegnet. Er sucht damit die absolute Ausschliessung alles Potentiellen auszudrücken.

In Aristoteles war der Gipfel der antiken Philosophie erreicht, eine eigenthümliche Verbindung des Logischen mit dem Wirklichen. Erst die Neuplatoniker, die schon in eine neue Zeit gehören, suchten jene Richtung einer positiven Philosophie besonders aus Plato wieder herzustellen.

146) Aristoteles erkennt, dass jedes, was ist, seiner Natur, Qualität und Verhältniss gemäss wirke, ohne dass das Theion eingreife. v. Schellings positive Philosophie lässt die drei Potenzen alles thun, ohne dass er zu dem, was die Menschengeister in sich und in der Natur zu thun haben, auffordert, leitende Grundsäze dazu angiebt. Ist dies nicht das directe Gegentheil von Aristotelischem Philosophiren?

147) Gott ist ihm mehr als *νους*, nicht denkendwollend, sondern wissend und ewig entschieden, ohne Wählen und bewirkende Vielthätigkeit.

Auch jezt noch wäre der Weg des Aristoteles, vom Existirenden zum Logischen fortzuschreiten, der einzige Weg der Philosophie. Aber der Gott des Aristoteles kann uns nicht genügen. Wir haben ein tieferes[148]) Bewusstseyn von Gott, nicht blos wegen des Christenthums, sondern auch wegen der Mythologie. Die Mythologie hatte für Aristoteles nicht den Werth. Dass er sich nicht mit diesem Gegenstand beschäftigte, zeigt, dass er weder in der Mythologie noch in andern Religionen eine Quelle wahrhafter Erfahrungen fand.

Warum aber wurden doch in den von Karl dem Grossen gestifteten Schulen die Bücher des Aristoteles zu Grunde gelegt? Aristoteles kannte Gott nicht als Princip und schloss jede wirkende Vorsehung aus. Vorsehung ist nur so weit, als Alles nach Gott hinzielt, und nichts geschieht, das nicht durch das Endziel der Bewegung bestimmt wird. Der Grund, dass Plato in jenen Schulen nicht zu Grunde gelegt ward, war die Unbestimmtheit der platonischen Ideen. Es war aber nichts weniger dort, als die rein aristotelische Philosophie. So wenig die negative Philosophie das Christenthum rein in sich aufnimmt, so wenig konnte das Christenthum mit der aristotelischen Philosophie vereinigt werden, ohne diese zu alteriren.

An die Stelle der aristotelischen Philosophie trat die scholastische Metaphysik. In ihr war jedenfalls Verstand. Sie sezte drei Quellen der Erkenntniss voraus: 1) die Erfahrung; 2) die *κοιναι ἐννοίαι*, theils die angebornen Begriffe, unter denen das ens universale das höchste war, theils die Principien, die den Character der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben; unter ihnen war die Causalität das wichtigste und nothwendigste; 3) der Vernunftschluss. Er war für sie eine besondere und zwar

148) Ein dogmaticistisches Vermenschlichen Gottes ist nicht Tiefsinn. Gerade das Mythische besteht nur aus menschlichen Muthmassungen, wie sich das Uebermenschliche doch menschenförmig verhalten könnte. Dies ist von dem idealisch Richtigen zu scheiden.

die höchste Erkenntnissquelle, sofern durch Zugrundelegung einer Erfahrungsthatsache, wenn ein allgemeines Princip darauf angewandt ward, der Vernunftschluss herauskam.

Der Rationalismus war in dieser Philosophie blos auf formelle Functionen beschränkt. Weder Rationalismus noch Empirismus konnten frei hervortreten. Es war eine künstliche Zusammensezung disparater Begriffe. Die Gewalt der Kirche hielt sie nur zusammen.

Der frei hervortretende Empirismus hatte die Folge, dass man die Wahrheit der allgemeinen Principien bestritt (Locke und Hume[149]). Damit war nun, noch ehe Kant seine methodische Zersezung vornahm, aller dogmatisirende[150]) Rationalismus unmöglich, weil Erfahrung und allgemeine Grundsäze zweifelhaft geworden waren. Damit fiel auch der Vernunftschluss weg. Wir sehen hier einen Abfall vom Dogmatismus zum unbedingten Empirismus, welchen Abfall nur noch Leibnitz aufhielt, bis Kant jenem auch für Deutschland methodisch ein Ende machte.

[VI. v. Schelling über die verschiedene Stellung der rationalen und der positiven Philosophie zum Empirismus.]

Dem reinen Rationalismus[151]) Deutschlands (seit Kant) stellt sich ein reiner Empirismus unter den andern Nationen

149) Die Harmonie (nicht: Identität) des Geistes und der Natur besteht darin, dass der Geist Ideen z. B. der Nothwendigkeit, der Ursächlichkeit u. s. w. denkt, indem er sie im Einzelnen verwirklicht erkennt. Beides vereinigend (nicht aber in ein Idem verwandelt) ist das All, als Ein Ganzes, aus wissend- und bewusstlos seyenden Dingen bestehend. Ein Zorn, Unum als Totum, nicht als Idem.

150) Das Dogmaticistische darin ist, was Menschenartiges und sogar menschlich Leidenschaftliches (wie Vorliebe, Willkür, Zorn, Begnadigung) unrein beimischt.

151) Der reine Rationalismus zeigt, dass das, was dem in sich zurückgezogenen Ich gewiss wird (wie reine Mathematik),

entgegen. Geht man aber bis auf die Quelle dieses Empirismus zurück, so bemerkt man, dass bei ihm etwas Tieferes zu Grunde liegt. Wie soll man sich die Wichtigkeit, mit der die scheinbar unbedeutenden Thatsachen ausgemittelt werden, die religiöse Gewissenhaftigkeit und Ausdauer dieser Untersuchungen erklären, als durch ein wenigstens dunkles Bewusstseyn, dass es bei diesen Thatsachen um etwas mehr als um sie selbst zu thun sey, — durch ein Gefühl, das dem begeisterten Naturforscher sagt, dass dieser durch sich selbst gereinigte Empirismus zulezt einem höhern Systeme begegnen werde, das sich als völlig gleiches Resultat des Denkens und der Erfahrung darstellen wird.

Diesem Empirismus wird sich zulezt eine objective Vernunft (Logik) aufdrängen, deren sich im Denken der reine Rationalismus zu bemächtigen strebt. Einen Punct muss es geben, wo die so entfernte Potenzen des menschlichen Wissens, Denken und Erfahren, sich durchdringen und

auch in der Erfahrungswelt wahr ist. Man verfällt in Dogmaticismus, sobald man das nur Wahrscheinliche als wahres Object geltend machen will und darauf baut, also das Videtur wie nothwendige Einsicht behandelt. Am weitesten verirrt sich dieser, wenn er das, was rational betrachtet, unmöglich ist, als übermenschliches Mysterium, für mehr als die Vernunft einsieht, geltend zu machen strebt; z. B. relativ Vollkommenes in's absolut Vollkommene überträgt. Von dem, was, weil es in's Uebermenschliche fiele, die menschliche Geisteskraft nichts weiss oder die eigenthümliche Beschaffenheit und Wirkungsart nicht sicher wissen kann, auch das Nichtwissen bekennen, ist sokratisch. Ich meine sogar, dass Sokrates daher diesen seinen philosophischen Namen hatte, weil er nur das Gesunde und Heilsame festhalten wollte. *σόον κρατεῖν* ist an ihm das Charakteristische geworden. (Viele gangbar gewordene Namen sind nicht die ursprünglichen, sondern Beinamen, die aus späteren Umständen entstanden, aber den — oft ganz vergessenen — Kindheitsnamen verdrängten; wie Paul (ausgemacht) statt Saul (erbeten).

Ein unbezwingliches Ganze[152]) bilden. Das war auch der lezte Gedanke Baco's. Jezt freilich sind die wahren Philosophen Englands und Frankreichs ihre Naturforscher. Der deutsche Rationalismus aber ist nicht ausschliessend; er umfasst eben sowohl die Thatsachen der Natur als die grossen Gedanken der Geschichte.

Welche Stellung hat nun der Empirismus zur positiven Philosophie? Unter der Erfahrung versteht man, wenn von philosophischem Empirismus die Rede ist, gewöhnlich auch die Gewissheit, die wir von der Aussenwelt mittelst des äussern und innern Sinnes haben. Wird er exclusiv, so bestreitet er alle allgemeinen Begriffe, selbst die sittlichen (z. B. als durch Erziehung Angewöhnte). Aber es ist unrichtig, sich dies nothwendig mit dem Begriff des Empirismus verbunden zu denken. Es giebt einen Empirismus, der nicht alle allgemeinen Begriffe bestreitet und sich nicht auf das Sinnenfällige beschränkt.

Eine frei wollende und handelnde Intelligenz fällt als solche nicht in die Sinne, und doch ist sie ein und zwar nur empirisch Erkennbares. Aus nichts kann man schliessen auf das, was im Menschen ist, als aus seinen Aeusserungen und Handlungen. Gesezt, es handelte sich um eine der Welt vorzusezende Intelligenz, so wird sie nur erkennbar seyn durch ihre Thaten, die in die Erfahrung fallen.

Der Empirismus schliesst nicht alle Erkenntniss des Uebersinnlichen[153]) aus; es giebt auch einen metaphysi-

152) In der Erfahrung ist wahr, was im Denken gewiss ist. Denn das Denken ist eine innere Geistes-Erwahrung. Aber umgekehrt bleibt dem menschlichen Denken vieles unbekannt, was doch übermenschlich wirklich ist. Darüber aber doch dogmatisiren wollen, dies ist, wie schon die Eleaten warnend sagten, ein blosser δόκος, ein putatives videtur.

153) Ohne das, was durch die fünf äusseren Sinne zu erfahren ist, hat der Geist ein inneres Gewisswerden aus dem Betrachten reiner Begriffe, als geistige Erfahrung. Diese aber ist unmittelbare Einsicht. Sie entsteht nicht durch einen sogenannten innern Sinn, als Mittel; sondern durch die Denk-

schen Empirismus (nicht blos Sensualismus). Als Empirismus wäre z. B. anzusehen die Lehre, welche behauptet, dass alle Philosophie auf die göttliche Offenbarung begründet werden müsse (was man jezt christliche Philosophie nennt); sodann die Lehre, die über jede blos äussere historische Thatsache hinausgehend, alle Ueberzeugung von Gottes Daseyn auf ein Gefühl zurückbringt, mit der Behauptung: alle Vernunft führe zum Atheismus.

Als metaphysischer Empirismus einer noch höheren[154]) Ordnung sind sodann die Lehren anzusehen, die das Geheimniss des göttlichen Wesens und den Ausgang der Dinge aus Gott in enthusiastischem Schauen zu besizen vorgeben (Theosophie) theoretischer, speculativer Mysticismus, der zwar der wissenschaftlichen Form sich begiebt, aber doch Anspruch auf objective Erkenntniss macht.

Alle diese Sichtungen sezen sich dem dogmatischen Rationalismus entgegen und bilden überhaupt einen mächtigen Gegensaz gegen den Rationalismus, der noch nicht überwunden ist. Denn überwunden kann er nur werden durch die positive Philosophie.

Der mystische Empirismus, der sich im Mittelalter so gut wie nach der Reformation zeigte, beweist, dass die Philosophie bis jezt sich noch nicht im Stande sah, das, was diese Lehren nur unwissenschaftlich, mythisch; unverständlich auf die bezeichnete Weise leisten, auf wissenschaftliche, allgemein einleuchtende und die Vernunft überzeugende Weise zu leisten. Dieser Empirismus vertritt in unserer Zeit die Stelle der noch nicht daseyenden positiven Philosophie.

Wenn nun die positive Philosophie im Gegensaz zum Rationalismus steht, so wird sie, nach dem geltenden philosophischen Sprachgebrauch, den Namen Empirismus nicht ablehnen dürfen. Alle jene Richtungen aber gehen von etwas in der Erfahrung Vorkommendem aus, seyen es die Wunder

kraft. Aber dieses Uebersinnliche ist nicht ein Uebermenschliches.

154) Nur vermeintlich höheren. — Die Phantasie kann sich bis zu fieberhaften Visionen echauffiren.

Christi und seine Erscheinung, sey es ein überschwängliches Gefühl oder ein unmittelbares Schauen des Göttlichen. Die positive Philosophie dagegen geht so wenig von dem blos im Denken Seyenden als von einem in der Erfahrung Vorkommenden aus. Empirismus ist sie nicht, wenn man darauf sieht, wovon sie ausgeht. Ihr Princip kommt nicht in der Erfahrung, noch im reinen Denken vor. Sie kann also nur vom Absolut-Transcendenten[155]) ausgehen, was eben so über aller Erfahrung, als über allem Denken ist, dem Denken wie der Erfahrung zuvorkommt.

Nicht blos ein relatives Prius wird der Anfang der positiven Philosophie seyn, wie der Anfang im reinen Denken (die Potenz hat die Nothwendigkeit in sich, in's Seyn überzugehen, und damit wird das Denken selbst einer nothwendigen Bewegung unterworfen!), sondern das absolute[156])

155) Hier beginnt v. Schelling endlich, sagen zu wollen, wie seine positive Philosophie entstehe, sich begründe. Aber immer sagt er nur, was und wie sie nicht sey. Diese Dialektik ist und bleibt immer die Kunst, viel zu reden und nichts zu sagen! Wenn das absolut Transcendente weder aus der Erfahrung, noch aus dem reinen Denken (des Geistes) ausgeht, woher kommt es denn? Wie transcendirt der Mensch in's Uebermenschliche? Nur durch Versuche der Phantasie, ob dies, jenes, ausser dem, was uns wirklich ist, seyn müsse? Aber auch die Phantasie kann nur menschliches anders zusammendenken und es dann übermenschlich nennen. Feen, Dews, Genien, Satane, sind ja doch nur aus menschlichen Attributen zusammengefügte Objecte des Meinens.

156) Wie wäre ein Begriff vom Seyn und von der Möglichkeit zu seyn, wenn nicht das Bewusstseyn ein Seyn wäre, ein wirklicher (nicht überschreitender) Zustand, in welchem das Ich des Wissens und des Seyns zugleich, ohne das Mittel eines Schlusses, gewiss ist. Solches Bewusstseyn aber ist ein absolutes Prius, als diejenige sich selbst erweisende, unbezweifelbare Wirk-

Prius, welches also keine Nothwendigkeit hat, sich in's Seyn zu bewegen, das darum auch nicht das Prius des Seyns ist (denn sonst müsste es auch in's Seyn übergehen!), sondern, da doch von ihm ausgegangen wird, kann es nur Prius des Begriffs seyn, so dass nicht vom Begriff zum Seyn, sondern vom Seyn, das dem Begriff zuvorkommt, zum Begriff fortgeschritten werden muss. Begriff als Gegensaz des Seyns = Potenz.

Es kann also auch so gesagt werden: Vom Seyn wird zur Potenz fortgegangen, welche Potenz damit nothwendig die Bedeutung des Ueberseyenden hat. Das war der lezte bisher nur in der Ferne gezeigte Begriff der negativen Philosophie. Aber nicht ist vom Seyn zur Potenz ein nothwendiger Uebergang, wie von der Potenz zum Seyn. Was nach dem absoluten Prius als Folge von ihm ist, kann nicht nothwendig aus ihm folgen; es kann nur die Folge einer freien, das Seyn und das Unbewegliche überwindenden That seyn, die nur a posteriori zu erkennen ist. Geht also die positive Philosophie nicht von der Erfahrung aus, so kann sie der Erfahrung zugehen und a posteriori beweisen, was ihr Prius sey.

Die negative Philosophie hat das in der Erfahrung Seyende nur als Object einer möglichen Erkenntniss. Ihr Zusammenstimmen mit der Wirklichkeit ist zufällig[157]). Sie würde wahr seyn, auch wenn überall nichts existirte. Sie ist die Logik, der Apriorismus des Empirischen. Die positive Philosophie aber concrescirt mit der Erfahrung. Sie geht nicht blos vom relativen, sondern vom absoluten

lichkeit, von welcher alles Philosophiren, als Wissenwollen über das Seyn, ausgeht, weil hier das Wissen und das Seyn zugleich in dem da ist und erkennbar ist, welcher als wissenwollend sich selbst ein Seyender ist.

157) Nicht zufällig ist's, dass das, was im reinen Denken von reiner Mathematik als nothwendig wahr = als gewiss, eingesehen wird. auch in der Erfahrung wahr ist, so oft in dieser jene Verhältnisse wirklich den Erscheinungen zu Grund liegen.

Prius aus, und leitet nicht im nothwendigen, sondern im freien Fortschritt, gewissermassen urkundlich, das Apriorische ab.

Die positive Philosophie, die nur im freien Denken fortgeht, bedarf der Erfahrung zum Beweise. Zwar das absolute Prius bedarf keines Beweises, wohl aber die Folge des Abgeleiteten bedarf eines factischen Nachweiseus und Beweises. Die Erfahrung wird zum mitwirkenden. Die positive Philosophie ist apriorischer Empirismus. Die Erfahrung, der sie zugeht, ist die gesammte Erfahrung. Die positive Philosophie ist nichts weiter als der stets fortgehende, stets erwachsende Beweis; so wie die Wirklichkeit nie geschlossen ist, so auch der Beweis nicht. Diese ganze Philosophie (und darum philosophia, weil sie ein Streben nach Weisheit), ist eine immer nur fortgehende Erkenntniss, und nur für die Fortdenkenwollenden ein Beweis.

Es gehört zu ihr nicht blos ein Denken, sondern auch ein Wollen. Nur die Thoren sagen: es ist kein Gott. Der Beweis ist in keinem Puncte geschlossen, auch die Gegenwart ist ihm keine Gränze; es eröffnet sich für die positive Philosophie eine Zukunft, die auch nichts seyn wird als ein fortgehender Beweis. Während die negative Philosophie ein abgeschlossenes System ist, ist die positive kein System in diesem Sinne.

Versteht man aber unter System eine feste Behauptung, so verhält es sich umgekehrt. — In Ansehung der Welt ist die positive Philosophie Wissenschaft a priori, da sie vom absoluten Prius ausgeht; in Ansehung des Begriffs ist sie Wissenschaft a posteriori. Aber die gesammte Erfahrung, wie gesagt, ist ihr Auctorität, nicht etwa die Offenbarung blos, sondern auch die Erscheinung der Welt, des Menschen.

Daher ist die positive Philosophie toto coelo von der sogenannten christlichen verschieden. Würde sie sich die religiöse Philosophie nennen, so würde sie die negative zur irreligiösen machen; aber vielmehr soll durch sie erst der wahre Begriff der Reli-

gion[158]) gefunden werden. Das Christenthum wird freilich in dem Ganzen dieser Philosophie vorkommen müssen und darum wird von Anfang an diese Philosophie sich über das bisherige Mass zu erweitern haben, wie z. B. auch eine Philosophie, welche die Natur begreifen wollte; aber der Inhalt unserer Philosophie würde nicht Philosophie seyn, wenn er nicht unabhängig vom Christenthum da wäre.

So sehen wir uns von allen Seiten auf die Zweiheit von Philosophien hingedrängt. Der schlagendste Beweis dafür ist noch

[VIII. Kant's Antithetik der reinen Vernunft; nach v. Schelling.]

Die vier Antinomien Kant's sind nichts weiter, als eben so viele Ausdrücke des Gegensazes der negativen und positiven Philosophie. Kant hätte nach seiner Ansicht seine Antithesis eben so Thesis nennen können, aber sein richtiger Sinn liess ihn das Wahre erkennen. Die Thesis ist bei ihm wirklich das Positive. Das ist selbst bei seinen mathematischen Antinomien, die sich auf Raum und Zeit beziehen, einleuchtend. Die Abwesenheit aller Gränze der Welt aussprechen, heisst nichts behaupten oder sezen; aber eine Gränze sezen, ist etwas Positives. Die Antithesis überträgt das nur a priori möglicher Weise von der Welt Geltende auf die wirkliche Welt. Ihrer Natur, Möglichkeit nach, ist die Welt unendlich, unbestimmt; in ihrer Natur liegt nichts, was ihre Grösse bestimmte. Der Fehler entsteht nur, wenn die Antithesis (die Unmöglichkeit, der Welt eine Gränze zu sezen) als Behauptung aufgestellt und auf die wirkliche Welt übertragen wird. Dass die Welt in sich keine Gränze

158) Wie? Wo? — Immer zu Erwartungen anspannen, auf das, was kommen soll, verweisen, ist die Kunst dieser Dialektik. Wer alles das glauben wollte und könnte, was v. Schelling in der Folge vom Seyn Gottes und seinem Thun als Prius für die Religiosität behauptet, der wäre doch nicht religiös; denn von dem, was er als gottandächtiger Mensch wollen und thun soll, ist in jenem allen keine Rede.

hat, giebt gerade die nothwendige Forderung einer Ursache an die Hand, durch welche sie begränzt wird. Eine Erkenntniss positiv wirkender Ursache hat aber die negative Philosophie nicht. Gerade in der Behauptung der Antithesis ist die Vernunft überwiegend; dagegen geht die Thesis vom wirklich Existirenden aus.

Da also Thesis und Antithesis, jede von einer ganz andern Welt reden, so ist hier gar kein Widerspruch. Die Antithesis d. h. die negative Philosophie ist nur nicht im Stande, eine Gränze zu sezen; wie die Beweise zeigen!, welche Kant für die Unendlichkeit der Welt dem Raum und der Zeit nach führt. Das Verfliessen einer leeren Zeit sey eine Unmöglichkeit, und darum könne die Welt keinen Anfang haben, beweist Kant. Aber dass ein Anfang gedacht werden könne, ohne dass eine Zeit vorher nöthig hat zu verfliessen, wird die positive Philosophie zeigen [??] Eben so nimmt die andere Antithesis nur an, dass die Welt, wenn begränzt, nur durch den leeren Raum könne begränzt seyn[159]).

Eine andere Bemerkung: Es ist sonderbar, dass Kant den Widerspruch nur in den kosmologischen Ideen findet. Er findet vielmehr immer Statt, wo das Negative sich zum Positiven aufrichtet. Wenn er Statt findet, geht er durch das ganze Gebiet der von Kant so genannten transcendentalen Ideen hindurch. Schon die kosmologischen Antinomien haben auch für die Theologie und Psychologie Bedeutung; oder wäre die Frage nach der Begränzung der Welt unerheblich für die Theologie? Kant unterscheidet mathematische und dynamische Antinomien. Diese beiden leztern haben grosse Bedeutung für Theologie und Psychologie und gehen schon in dies Gebiet hinüber. Ob die Causalität nach Gesezen der Natur die einzige sey, aus denen die Erscheinungen der Welt zu erklären sind, oder ob es eine Causalität der Frei-

159) Wenn gar kein Seyn wäre, sondern erst anfangen sollte, so wäre dann freilich auch keine Dauer und kein Messen der Dauer d. i. keine Zeit. Aber alsdann wäre gar nichts und wie könnte dadurch ein Seyn anfangen?

heit gebe — diese Frage ist fast noch mehr zu Hause in der Psychologie und transcendentalen Theologie als in der Kosmologie.

Die vierte ist geradezu theologisch. In der transcendentalen Psychologie sind die beiden Säze: die Seele des Menschen ist ewig! — und: die Seele des Menschen ist sterblich! eben so contradictorisch entgegengesezt als die Säze: die Welt ist unendlich, die Welt ist endlich! Begeht man den oben gerügten Fehler in den Säzen der Kosmologie, so lässt sich auch die Unsterblichkeit der Seele läugnen. Die logische Ewigkeit der Seele (ihrem Begriffe nach) ist von Zeitbedingungen ganz unabhängig.

Macht man aus der Schranke der negativen Philosophie etwas Positives, so kann man beweisen, dass die Unterscheidung des Diesseits und Jenseits blosse Illusion sey. Stehen dann ferner in der Theologie sich nicht die beiden Behauptungen: Gott ist ein blind handelndes Wesen, nur die immanente Ursache u. s. f. nicht eben so direct sich entgegen als die kosmologischen Antinomieen?

Wenn Kant dies nicht sah, so liegt ein Grund davon in der künstlichen Symmetrie der Eintheilung; ein anderer darin, dass Kant seinen Gesichtspunct zu sehr auf die Schulmetaphysik beschränkt, seine Aufmerksamkeit zu wenig auf den Spinozismus richtete und dies System nur durch die Brille der bisherigen Metaphysik ansah. Nun hatte aber diese Metaphysik sich mit der Welt und der Seele zum Theil mehr Freiheit genommen als mit Gott; in Ansehung der kosmologischen Fragen hatte die Metaphysik auch der Antithesis Zugang verstattet. Namhafte Theologen aus der Wolfischen Schule erklärten: es liege wenig daran, ob Gott von Ewigkeit her erschaffen habe oder nicht, ja ob die Welt ein ewig Mitgeseztes der Gottheit sey.

So ist die Antithetik der reinen Vernunftt der Gegensaz von positiver und negativer Philosophie. Diese beiden Linien der Philosophie haben immer aus einander gelegen. Kant erkannte das Daseyn dieses Gegensazes, dachte aber nicht an die Möglichkeit einer positiven Philosophie, obwohl seine Philosophie mit der Forderung des Hinausgehens über die blose

Vernunftwissenschaft endete. Werden wir aber jenen Gegensaz zweier Philosophieen stehen lassen?

[VIII. v. Schelling über das bestimmte Verhältniss der beiden Philosophieen.]

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf einen über diesen Gegensaz erhabenen Standpunct zurückgehen. Die Philosophie ist die einzige Wissenschaft, die ihren Gegenstand sich selbst bestimmt, sich selbst erwirbt[160]), und dies zu thun, ist ihr erstes Geschäft. Indem sie nun aber ihren Gegenstand sucht, kann sie nichts zum Voraus ausschliessen, sondern muss durch alle möglichen Gegenstände hindurch gehen, um nach Besichtigung aller übrigen bei dem anzukommen, was ihr eigner Gegenstand ist. Aber auch jene Gegenstände darf sie nicht zufällig, wie die Erfahrung sie darbietet, aufnehmen, sie sich nicht von aussen geben lassen, sondern sie hat sich der vollständigen Ordnung zu versichern.

Dies kann sie nur, wenn sie von dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft ausgeht. Sie findet, wie von der allgemeinen Möglichkeit aus Alles ankommt in das Seyn, wobei alles Vorhergehende zur Staffel des Folgenden dient. Was diese reine Denkwissenschaft zur Erkennbarkeit gebracht hat, überlässt sie einer andern Wissenschaft zur Erkenntniss der Wirklichkeit[161]). Aber so fort-

160) Philosophie ist, was als Einsicht entsteht aus dem auf Alles anwendbaren Philosophiren, d. i. dadurch, dass der Denkendwollende ein Gewisswerden (Wissen) sucht über alles Erkennbare, zuvörderst im vereinfachten Denken in sich selbst und dann in der Anwendung auf alles Einzelne, das er zu betrachten vermag.

161) All dieses Abtheilen ist nur für die Schule, zur Nothhülfe, um Einsicht und Ueberzeugung leichter zu machen. In der Wirklichkeit, im denkendwollenden Leben muss das Betrachten dessen, was jeder Geist sich selbst (sibi) ist, und das

schreitend, gelangt sie zu einem Lezten, über das hinaus sie sich nicht fortsezen kann, und das sie nicht zur Erkennbarkeit gebracht hat, weil es nicht in's Seyn übergeht, nicht ausser dem Seyn ist; dies aber, das in ihr Unerkennbare, ist τὸ μάλιστα ἐπιστητόν, und nicht nur „das am meisten des Wissens Werthe," sondern auch das im reinsten Wissen zu Wissende, ds es allein das rein Seyende ist, alles Andere aus Wissen und Nichtwissen, Potenz und Actus gemischt.

Jene stehen bleibende Potenz ist der Vernunft absolut durchsichtig, παντελῶς ὄν, παντελῶς γνωστόν (Plato.) Alles Andere ist nur, so zu sagen, zugelassen zum Seyn in Beziehung auf das Lezte. Dieses kann die Philosophie nicht unerkannt liegen lassen und auch nicht einer andern Wissenschaft ausser ihr überweisen; vielmehr als den ihr eigenen Gegenstand, um dessen willen sie alles Andere für nichts geachtet, muss sie ihn festhalten, um es mit ihm zur wirklichen Erkenntniss zu bringen — nur nicht in derselben Linie. Damit endigt ihre Function, in welcher sie Wissenschaft der Wissenschaften ist, deren gegenseitige Ueber- und Unterordnung sie nach unfehlbarer Methode enthalten und darstellen kann, deren Eigenthumliches aber eben darin liegt, das wirkliche Wissen nicht in sich selbst, sondern in die Wissenschaften zu sezen, deren Wissenschaft sie ist.

Indem sie jenes Lezte sich anzieht und es als das nothwendig zu Erkennende bestimmt, sezt sie das Wissen nicht mehr ausser sich, und ist nicht mehr negative, sondern positive Wissenschaft. Obgleich sie als diese, wie als jene, das vorzugsweise zu Wissende sucht, ist sie doch in wahrhaftem Sinne Philosophie auf der positiven Seite, weil sie den höchsten Gegenstand des Erkennens erst zur wirklichen Erkenntniss bringt. Das Ueberexistirende[162]) hat

Betrachten dessen, was ausser ihm hervorgebracht wird und von lange her geworden ist, immer in Wechselwirkung gesezt werden, damit der Geist mehr erkenne, aber auch das Erkannte geistig (von Irrthümern) reinige.

162) Wenn der Denkend-existirende ein Ueber-existirendes

sie nicht blos als höchste Idee auszusprechen, sondern als existirend zu beweisen.

Die Wissenschaft, die das Wahre nur als Ende hat, kann nicht die wahre Wissenschaft seyn, obgleich sie darum nicht die falsche ist. Der wahren Wissenschaft gegenüber, die selbst im Wahren ist, wird die negative Philosophie für sich den Namen Philosophie nicht ansprechen dürfen. Dies ist ein sehr wichtiger Punct, der die Zweiheit der Philosophieen aufheben wird. Gegenüber der positiven Philosophie wird sich die negative mit dem Namen der πρώτη ἐπιστήμη begnügen, was sie schon als Wissenschaft der Wissenschaften, ja der Philosophie selbst ist und der positiven Philosophie den Namen der höchsten Wissenschaft zuerkennen[163]). Das, wovon die negative Philosophie ausgeht, ist das primum cogitabile, das, wovon die andere, das summum cogitabile. Zwischen beiden Philosophieen liegen alle Wissenschaften in der Mitte, so dass die Philosophie, die als die negative vorausging, alle beschliesst als die positive.

Darin liegt der Unterschied von Kant, dass die negative Philosophie zwar mit Kant am Schluss alles Positive abweist, aber nun das Positive zugleich in einer andern Erkenntniss sezt. Nun ist der Schein der Zweiheit verschwunden. Die negative Philosophie ist nur sofern Philosophie als sie die positive sezt. Die negative Philosophie soll damit ihre selbständige Stellung nicht verlieren und blos

d. i. etwas, das noch mehr als existirend seyn soll, sucht und zu finden meint, so ist dies gerade so, wie wenn der, der durch den Reif springt, über sich selbst hinausgesprungen zu seyn meint.

163) Hätte v. Schelling damit angefangen, bestimmt und deutlich darzulegen, worin seine positiv genannte Philosophie bestehe, so wäre das endlose Umherreden, worin sie nicht bestehe und warum sie seines Erfindens bedurfte, den harrenden Zuhörern erspart worden. „Sage die Sache und ihre Gründe. Das Wahre wird, wenn es nur verständlich gemacht wird, sich selbst rechtfertigen. Wozu die ewige Vorrede, wie viel man zu offenbaren in petto habe?“

zu einer Einleitung herabsinken; vielmehr tritt sie an die Stelle der Schulmetaphysik, als reine, blos aus den Mitteln des menschlichen Geistes gewobene Vernunftwissenschaft. Sie ist die sich selbst suchende positive Philosophie und kann für sich allein nicht für Philosophie gelten. Negativ ist sie, weil blos mit Wegschaffen beschäftigt.

Was ist ihr Inhalt? Nur der fortwährende Umsturz der Vernunft und ihr Resultat: dass die Vernunft, sofern sie sich selbst zum Princip nimmt, keiner wirklichen[164]) Erkenntniss fähig ist; denn die Erfahrungserkenntniss erreicht sie nicht; und auch mit dem, was in ihr stehen bleibt, kann sie für sich nichts anfangen. Sofern die positive Philosophie das in der negativen Stehengebliebene erkennbar macht, richtet sie die in der negativen gebeugte Vernunft wieder auf.

Die negative Wissenschaft, für sich hingestellt, hätte gar kein Resultat und wäre eine ganz nichtige Wissenschaft; aber dadurch, dass sie Wissenschaft der positiven Philosophie ist, die sie sezt und fordert, hat sie einen Inhalt, und sofern giebt es nur Einen Inhalt. In der positiven Philosophie triumphirt die negative; denn sie ist die Wissenschaft, in der das Denken sich in Freiheit sezt von allem nothwendigen Inhalt; in ihrer Wahrheit ist sie daher selbst positiv, da sie die positive ausser sich sezt und zu ihr hinstrebt.

Die erste Absicht in der neuern Philosophie ging auf die positive Wissenschaft. Frühe beschäftigte sich der menschliche Geist mit Vorstellungen, die vom rationellen Standpunct

164) Sobald ein Ich als Vernunft denkt, ist es seyend und seines Seyns als eines Selbstwissens bewusst. Ist dies nicht die wichtigste Wirklichkeit? Die Wirklichkeit, als denkend zu seyn, erkennt der Denkende nicht durch eine Schlussfolgerung, sondern als unmittelbare Thatsache. Der Bewusstseyende ist wissend und seyend zugleich. Das Rationale und Positive ist zugleich da. Die Fähigkeit, Wirkliches zu erkennen, ist bewiesen, weil die Vernunft sich erkennt. Begriffe, Ideen sind nicht actus, ohne agens. Wissende Ideen giebt es nicht, sondern Wissende, welche ab solut, d. i. in und durch sich selbst, Ideen wissen.

als transcendent erschienen; dies rief die Kritik hervor, die negative Philosophie.

Die positive Wissenschaft könnte für sich anfangen, da sie vom absoluten Anfang ausgeht, und es ist ihr eigner Wille, wenn sie die negative sich voransezt. Die negative Philosophie könnte auch für sich seyn, wenn sie aller wirklichen Erkenntniss sich begeben wollte. Aber alle Wissenschaft hat wirkliche Erkenntniss zum Zweck; wie könnte die Philosophie sich deren begeben? Als Philosophie, wird sie den Forderungen der Menschheit an sie widerstehen können? Wird sie sagen: Gott sey nur das Geschöpf des Gefühls und der Einbildungskraft[165])? Jacobi hätte sich consequent eigentlich so aussprechen müssen.

Oder wird man die andere Auskunft besser finden, dass der wirkliche Gott sein einziges Leben nur in der Entwickelung des menschlichen Geistes habe? Das ist das consequente Geständniss der negativen Philosophie[166]). Dies besonders gegen diejenigen, welche mit der negativen Philosophie die Ideen des Christenthums erreichen wollen. Die negative Philosophie wird erst durch die positive begriffen.

165) Nicht Gott, aber unser Ideal von Gott als dem denkbarsten Vollkommnen, ist ein Erzengniss der Vernunft (des Ideismus). Um das thätige Anerkennen dieses Ideals ist es zu thun. Wer nicht auf gotteswürdige Weise rechtschaffen seyn will, ehe ihm etwas Wirkliches als Gott erwiesen ist, der will nur fromm seyn, als ein Knecht, der nur frohnt, so lange er einen Herrn als Fron fürchtet. (Bekanntlich stammt das Wort fromm von fron, in sofern Gott nur als der Gebieter des Rechten gedacht wurde. Wer nur aus Furcht fromm ist, ist nicht gottandächtig, nicht wahrhaft religiös.)

166) Nicht ein Geständniss, sondern ein Missverstehen der Vernunftwissenschaft wäre dies! Das Anerkennen ist Folge der geistigen Entwicklung. Aber das, was anzuerkennen ist, besteht, wie der Geist selbst, vor der zu begründenden Anerkennung und ohne dieselbe Auch ist Nichtanerkennen nicht ein Verneinen.

Jene ist die Philosophie für die Schule, die andere für das Leben, dort die kleinen Mysterien, hier die grossen. (So verglichen schon die Neuplatoniker den Aristoteles und Plato.)

[IX. v. Schelling's Uebergang zur positiven Philosophie.]

Nicht mit dem wirklich Existirenden, sondern mit dem Existirenkönnenden endet die negative[167]) Philosophie. Das Lezte, das Existirenkönnen, ist die Potenz selbst, die das Seyende selbst in seiner Reinheit ist, da Alles Andere nicht mehr das Seyn selbst, sondern das Seyn mit einem zufälligen Seyn überzogen ist, während in jener Potenz die Potenz selbst actus, der actus nichts sie Trübendes ist. Das Lezte also ist die seyende Potenz, aber zuerst nur die im Begriff seyende Potenz.

Nun kann aber a priori eingesehen werden, auf welche Weise die Potenz allein die existirende seyn könne. Nicht a potentia ad actum existirt die Potenz. Wenn[168]) sie existirt, so nur antecedenter a priori; sie kann das Seyn nur als Prius haben (das umgekehrte Seynkönnen).

Bis zu dem Punct ist auch die Metaphysik fortgegangen; im missverstandenen ontologischen Argument. In der Form

167) Mit Recht, weil sie nur das Denkbare betrachtet. Dadurch aber wird sie nicht negativ gegen das Wirkliche. Nur gegen das, im Dogmaticistischen oft hochgestellte, Undenkbare soll sie negirend seyn.

168) Aus dem Wirklichseyn entsteht der Gedanke: Also hat es seyn können, nur als Schluss, als ein Gedankending. Die Möglichkeit existirt nicht. Nur durch das Seyn ist erwiesen, dass es seyn konnte. Man kann aber doch deswegen nie sagen, das Existirenkönnen existire als Potenz in dem Seyenden. Possibilität ist ein Gedanke, nicht eine Potenz. Beides wird in allem Folgenden allzu häufig verwechselt. Eine Folge der Methode, Aehnliches, Verwandtes dialektisch leicht für Einerlei zu nehmen.

des Anshelm und Thomas ist es verworfen worden, sofern es ein Beweis für die Existenz Gottes seyn soll. Aber der eigentliche Fehler dieses Arguments ist, selbst von Kant und den Spätern, [?] nicht eingesehen worden. Das Argument heisst bei Cartesius: Das höchste Wesen (die höchste Potenz) kann nicht zufällig, muss also nothwendig existiren — d. h. *wenn* es existirt! Dass es existirt, folgt keineswegs. Man kann den Paralogismus so nachweisen; Im Obersaz ist nur vom nothwendigen Existiren die Rede, also von einer Weise der Existenz; der Schlusssaz kann daher nicht anders heissen als so: also existirt Gott nothwendiger Weise, wenn er existirt.

So wenig das ontologische Argument das Daseyn Gottes beweisen konnte, hätte es doch, richtig verstanden, auf den Anfang der positiven Philosophie führen können. Gott kann nicht zufällig existiren, per transitum a potentia ad actum, also wenn er existirt, kann er nur das An-und-vor-sich-selbst-Seyende (d. h. das vor seiner Gottheit Seyende) seyn. Ist er das vor[169]) seiner Gottheit Seyende, so ist er

169) Aus dem Seyn eines Seyenden schliesst man, dass es seyn konnte. Das Unmögliche kommt nicht in das Seyn. Aber die Möglichkeit ist kein Seyn, sondern nur, dass etwas als seyend denkbar, nicht undenkbar war. Der Ausdruck: Möglichseyn, soll den Philosophen nicht irre führen. Er spricht nur vom Seyn in Gedanken, vom Seyn als denkbar, welches erkannt wird aus dem Wirklichseyn, vorher aber und nachher nicht existirt. Dass ein Seyendes „vor sich selbst“ d. i. vor seinem Seyn sey, ist ein undenkbares Sezen. Dieser Saz verwechselt Seyn als dem Wesen nach Gedachtseyn (Possibilität) mit dem Begriff Existiren als Potenz = sich Herausstellen, ex-sistere aus dem Denken in das Selbstseyn, in die Substanz, wo das Wesen stat sub sua forma. Nach dem Alten: forma dat Esse rei (wo aber esse ist existere) ist eine Substanz das Bestehen des wesentlichen Inhalts unter einer ihm gemässen Form. Das Existere ist eine formata essentia. (Dergleichen subtile Begriffe fordern ein schärferes Unterscheiden, weil im Deutschen

das geradezu d. h. seinem und allem Begriff voraus seyende Seyn[170]. Als dieses ist er das Blindseyende, das Nothwendigseyende.

das Wort seyn vom Gedankending, welches hier nur Möglichkeit ist wie vom Wirklichseyn gebraucht wird.)

170) Die Schlusskette, ohne welche man nicht einmal zum Anfang von Schellings positiver Philosophie, zur Behauptung: Ein unabhängig Seyendes muss seyn! kommen kann, war immer diese: Wenn irgend etwas ist, so muss entweder dieses selbst ein in seinem Seyn Unabhängiges, ein Absolutseyendes, seyn, oder es muss in seinem Seyn von einem andern Absolutseyenden abhangen! Atqui: Das denkende Ich selbst ist = existirt; denn das Denken ist ein Thun eines Thuenden, actus agentis. (Begriff, Idee ist inneres Thun eines Begreifenden, Wissenden.) Folglich ist entweder das denkende Ich selbst im Seyn unabhängig, oder es muss ein Anderes absolutseyend existiren.

Diese Schlusskette führt dann aber nicht zu dem, was nach dem Ideal der Vernunftwissenschaft „Gott" zu nennen ist. Sie führt nicht zu Gott, als zu einem vollständig vollkommnen Wesen, das zum wenigsten nicht weniger seyn kann, als unser selbstbewusster, denkendwollender Geist. Sie führt nur bis zu irgend einem Absolutseyenden, ens necessario existens, weil nämlich nicht in infinitum Alles immer weiterhin von einem Andern her existirend seyn kann. Eben diese Schlusskette ist aber, als Schlusskette, schon geschlossen, weil zunächst als möglich zu denken ist, dass das Denkende selbst, NB. seinem Wesen nach, ein im Seyn Unabhängiges, ein Absolutseyendes sey. Wenn es gleich in seiner weitern Thätigkeit von manchem Andern theilweise abhängt, so ist doch nicht zu behaupten, dass es als seyend, in der Basis seines Seyns, durch ein anderes Seyendes entstehe. Eben so können viele im Seyn (quoad esse) Unabhängige seyn.

Diese Schlusskette führt demnach, wie auch v. Schelling es nicht anders wendet und wenden kann, nur zur Unabhängigkeit im Seyn; nicht dahin, dass nur Einer ab-

Man kann noch a priori einsehen, dass, wenn er existirt, er das an und vor sich Seyende sey. Da aber dieses eben

solutseyend seyn könne, noch weniger dahin: dass ein solcher Einer im vollen Sinn vollkommen, also ein Richtigwissender und nur das Richtiggewusste wollender Geist seyn müsse. Und dies ist doch erst das Ideal von Gottheit. Dessen Wirklichseyn kann also dadurch, dass etwas Nothwendigseyendes seyn muss, nicht erwiesen werden.

Es bleibt vielmehr zu denken übrig, dass alles und jedes Seyende, NB. dem Seyn nach, nothwendig seyn könne. Jedes Einzelwesen existirt unter unaufhörlich veränderlichen Verhältnissen, von denen wir, weil wir vom Ganzen nur so wenig übersehen, leicht wähnen, dass sie auch anders seyn könnten und die wir deswegen schlechthin zufällig nennen. Alles ist im Fliessen, sagte mit melancholischem Kopfschütteln Heraklit. Aber wenn denn allerdings Alles, theils durch Wollen, theils durch materiellen Drang und Zwang immerfort im Anderswerden ist, so muss doch in Allem und Jedem etwas Selbstbestehendes seyn, welches fortdauert (Substanz ist), während es immer intensiv und extensiv aliter = anders wird. Das Essentielle wird nicht ein Anderes, so dass es das, was es in der Wurzel ist, zu seyn aufhört. Es ist nur in andern Beziehungen, nicht aliud sondern alio modo. Das Wesentliche in jedem Seyenden ist etwas in seiner Art (quodam modo) Vollkommenes, Reales, von dem kaum zu denken ist, dass es erst durch das Wollen eines Andern angefangen habe, im eigentlichen Sinn „entstanden“ sey. Vorhandenes anders gestalten kann das Wollen, so weit wir ein Wollen können. Aber das Seyn seiner selbst oder Anderer erst anfangend, entstehend zu machen? Dies ist ein Attribut, welches dem Wollen zuzuschreiben wir keinen Grund haben. Das Wesentliche in jedem Seyenden wird deswegen auch das Substantielle genannt, weil es die Zufälligkeiten nur um und neben sich hat. Diese mögen wechseln, jenes bleibt, ist aber dadurch nichts Göttliches, sondern nur im Wesen absolut. Wie sehr ändert

zweifelhaft ist, so kann ich in der positiven Philosophie nicht ausgehen von dem Saz: Gott ist das An-und-vor-sich-seyende! Ich kann nur vom Blindseyenden ausgehen, indem ich den Begriff der Gottheit fallen lasse und zusehe, ob ich von jenem zu diesem kommen kann.

Um die Gottheit zu beweisen, muss ich von dem Prius, dem Blindseyenden ausgehen. Zum Seynkönnen komme ich noch von der negativen Philosophie aus, aber, gleichsam von der verkehrten Seite her, vom Begriff, vom posterius aus. Will ich es nun zur wirklichen Existenz bringen, so muss ich vom Prius ausgehen, vom Seyn; das ist aber nicht möglich, ohne von vorn, d. h. eine neue Wissenschaft, anzufangen. Jezt haben wir den Anfang der Philosophie gefunden. [!!] Wir sind nicht gleich beim persönlichen Gott[171]); sondern beim Blindseyenden des Spinoza, dem allem zu denkenden voraus Existirenden.

sich in Jedem das, was wir als Geist, als selbstwissendes Ich, erkennen; und doch zweifelt Niemand an der Dieselbigkeit (Identität) dieses sich selbst besizenden Ich von den ersten Erinnerungen an. Und auch diese waren nur möglich, weil es wesentlich schon war.

v. Schelling führt sich selbst, weil er nur bis zum Nothwendigseyenden richtig vorschreitet, nur zu Etwas, das nicht wissend und wollend seyn muss und das er selbst deswegen noch blind nennt und als blind oben an stellt. Wie aber könnte sich dann das Blinde sehend machen? Wenn das göttliche Urwesen nicht immer Geist, und zwar das Superlative in der Geisterwelt ist, wie könnte aus ihm eine schaffende Intelligenz (Logos) und ein nur das Heilige wollender Geist hervorgehen? In dem unvordenklichen Gott ist nichts zu denken, das *vor* seiner Gottheit gewesen wäre.

171) In Wahrheit ist hier v. Schelling nur bei einem nothwendigen Wesen, nicht einmal bei der einzigen absoluten Substanz des Spinosa angekommen; noch weniger bei einem Gott, dem superlativ Vollkommnen.

Ueber Spinoza eine Bemerkung! Seit der Scholastik ist in dem neuen Aufbauen der Philosophie das positive Streben unverkennbar. Selbst Cartesius[172]), obwohl sein

172) Cartesius machte sich frei von dem scholastischen Philosophiren, dessen Abzeichen ist, dass es von dem Unbekannten (dem Absolutseyenden, wie von einem Ueberseyenden) ausging, weil es der Kirche dienen musste, deren Inspirationsglaube, weil er zur infalliblen Autorität geworden war. sie nöthigte, einen alles erschaffenden Machtwillen zu behaupten und als unentbehrlich beweisen zu wollen. Die hierarchische Kirchentheologie begann und beginnt immer gerne nicht von dem, was erst durch richtiges Denken des Vollkommnen nach einem würdigen Ideal von Gottheit anerkannt werden kann und soll, sondern von einem sehr menschenartig vorgestellten Gott, weil dann die populären und doch sehr entschieden sprechenden Religionslehrer in den unbekannten Gott alles hineinlegen könnten, was die Tradition und ihr eigenes Gutdünken für gotteswürdig hielt und ohne weiteres geglaubt sehen wollte.

Ein grosser Schritt zum ungezwungenen Gewisswerden über das Wissbare war von Cartesius gewagt durch das Anfangen vom Bekannten und für sich selbst Erkennbaren, von seinem Cogito, das ist, cogitans sum. Hier war das sum eine actu existens potentia. Nur war das Ich, das Selbstseyende als denkend, das Seyn, dessen Wissen oder Gewisswerden in ihm selbst, in seiner Denkthätigkeit, fondirt ist, dem Scharfdenker in seinem lateinischen cogito gleichsam versteckt. Er sprach das Ego nicht aus, welches als cogitans sich nur auf sich selbst verlassen kann und muss, da es nichts, auch keine Mittheilung oder Offenbarung, anders als eben durch das cogitans Ego haben kann.

Dennoch, weil das Philosophiren allzu lange an das Ausgehen von der „Wahrheit, die in Gott ist" und die doch allein und ganz in der Kirchenwahrheit bestehen sollte, gewöhnt war, ging selbst Cartesius sogleich wieder ab von seinem Cogito. Er suchte sich darin, dass vermöge seines Denkens ein Vollkommenseyender, also auch Vollkommen-

Character revolutionär ist, richtet doch seine erste Frage nicht auf den Begriff, die Potenz, sondern auf das unzweifel-

wissender seyn müsse, eine Bürgschaft, dass auch sein cogitare nicht ein täuschendes, unwahres sey. Daher nahm auch noch Spinosa, noch mehr aber behielten Leibnitz, Wolf u. s. w. immer fort den Typus, dass das Unbekannte und nicht das sich selbst kennenlernende Ich in den Anfang des Gewisswerdenwollens (= der Philosophie) gestellt und als positiv behandelt werden müsse.

Sonderbar! Für Cartesius war es einleuchtend geworden, dass erst sein „cogitans sum" ihn auf ein Vollkommentlich-seyendes hinführe, in welchem vollkommenes Wissen oder die Wahrheit sey. Und doch meinte er umgewendet noch für eben dieses sein cogitans eine Bürgschaft, dass es Wahres denken könne, in Dem (Gott) finden zu müssen, den er doch nicht anders als mittels seines cogitare (einigermassen) kennen lernen kann. Es hilft nichts, in einer positiven Philosophie von Säzen auszugehen, wie die bekannten: „Die Wahrheit ist im Absoluten. Das Absolute ist Gott. In Gott ist die Wahrheit!! Ueber Gott also muss vor allem philosophirt werden!!" — Uns, die wir Wahrheit suchen, ist die erste Frage: Wie ist die Wahrheit *in Uns?* Antwort: Anders nicht, als durch die möglich beste Anwendung der gesammten Denkkräfte und der dadurch bereiteten Mittel. Wäre nicht das Wahre, so weit wir es erreichen können, in dem denkenden Ich selbst, (vorausgesezt, dass es thue, was es kann), wie könnte der cogitans sich auf sich selbst darin verlassen, dass er von dem Vollkommenseyenden Wahres denke, in sofern er sich hütet, von demselben allein wahrhaft Vollkommenes (d. h. nicht so manches allzu menschenförmiges) zu behaupten.

Wie kann es ein möglichst richtiges Denken über Gott (eine Theosophie) geben, wenn nicht das Denken über das Denken = das Selbstberichtigen des Denkens, in dem denkenden Ich so weit wie möglich (als ächte Philo-Sophia) vorangeht und in dieser festen Sachordnung festge-

haft Seyende, als welches das „Ich bin!" sich darstellt. Er selbst behandelt aber dies unmittelbar Gewisse nur als subjectiven Ausgangspunct, und weckt damit das ontologische Argument wieder auf. Das Wahre in diesem Argument aber ist der Gedanke, den wir gesehen haben.

Auch bei Spinoza ist der wahre Gehalt dieses Arguments der Anfang einer neuen Philosophie; Spinoza aber ergreift diesen Anfang, um sofort mit ihm in das nothwendige Denken[173]) zurückzufallen. Obwohl Spinoza diese logische Nothwendigkeit nur versichert hat, machte er doch damit einen Eindruck, den die Philosophie nicht wieder verwinden konnte. Seit Leibniz kein Denker, der nicht des Spinozismus beschuldigt ward; nach Jacobi soll sogar Kant demselben Vorschub gethan haben. Auch in die negative Philosophie drang er ein und verkümmerte sie. Wie sollte aber er [Spinoza][174]) gerade den Anfang der positiven Philosophie

stellt, das, was nur Phantasie und sogenanntes Gefühl ist, wegreinigt.

173) Vielmehr in das Denken eines nothwendigen, einzigen, alles Vollkommene als seyend in sich Schliessenden. Ein Supponiren, dass alles im Existiren Eines seyn müsse, weil das Wahre nur durch logikalische Einheit des Subjects und Prädicats ersichtlich wird, ist Uebereilung.

174) Spinosa sah ein, dass das Seyn als Seyn in allem Seyenden von einerlei Art ist, dass es nicht eine höhere und eine niedrigere Weise zu seyn giebt (nicht ein Platonisches μὴ ὄν, als vom Denken des Ontos On abhängig und doch ausser diesem existirend.) Spinosa dachte ein allgemeines Nothwendigseyn. Aber er hätte es in jedem wirklich seyenden Einzelwesen suchen und finden sollen. In jedem Seyenden ist sein Wesentliches das Nothwendige, ohne welches dasselbe nicht existirte. Spinosa fasste sich dieses allgemeine überall wirkliche necessario esse in Eine Substanz zusammen. So erschien es, besonders im lateinischen Vortrag, wie ein einziges Selbstbestehendes (una substantia absoluta). Und Erstaunen erregt allerdings der Gedanke: „Das allvollkommne Kraftwesen (Gott) ist auch das All! Jenes wäre

ausgesprochen haben? Man bedenke! Wodurch hat seine Lehre auf so viele religiöse Gemüther gewirkt, als durch jenes

nicht allvollkommen, wenn es nicht das All wäre!" Aber im Erstaunen exaltirt und vertieft unterschied man zu wenig, dass das All nicht nur das Wesentliche, sondern auch das sogenannte Zufällige, das durch Wollen und durch Collisionen Veränderliche in sich enthalte.

Von nun an bemühte sich die im Ueberseyenden desto unbeschränkter speculirende Philosophie nur, sich denkbar zu machen, auf welche Weise denn die Eine allgemeine, allein bestehende Substanz des All sey? Ob wir selbst und die Dinge, welche uns wie Dinge erscheinen, nur von der Einen Substanz gedachte Ideen? oder Fulgurationen? oder Emanationen (Ausflüsse, die immer ausfliessen. zurückfliessen und wieder ausfliessen?) oder aber Creationen d. i. Verwirklichungen durch allmächtiges Wollen u. s. w. seyen? In neuester Zeit wurde hierüber so ausführlich und heftig dialektisirt, wie wenn dieses, mehr in Worten als in bestimmbaren Gedanken bestehende, aber desto kecker sich aussprechende Meinen und Behaupten über Gott die ganze absolute Philosophie wäre. Das „Erkennen Gottes" sollte alles Denken erschöpfen.

Ist man in diesen subtilsten Denkanstrengungen nicht im Unterscheiden streng genug, so verwickelt die Zweideutigkeit der Worte oder irgend ein Sprachmangel in unauflöslich scheinende Paradoxien. Die Alten sagten: Ἓν καὶ πᾶν. Sie stellten das All zugleich mit dem Unum, wie schon die Eleaten den Einen Gott erfassten und von Vermenschlichungen sich reinigten. Weiterhin dachte man daran, dass auch das All nur Eines sey. Man liess das και „und" weg, um ἐν = πᾶν zu denken; aber bald meinte man ein Eines (Gott) denken zu sollen, welches nicht selbst das All, sondern mit welchem das All nur identisch wäre. Man nahm das Unum als (logikalisches) Subject so, dass das All als Prädicat schon darin enthalten wäre. Man hätte das Unum = All als ein Totum denken sollen, in welchem ein in sei-

allem Begriff zuvorkommende Princip. Jacobi, ob er gleich gegen den „Abgrund" kämpft, hängt auch mit ihm zusammen.

ner Art Einziges als Superlativ ist, aber auch alle Einzelwesen im Seyn selbstbestehend, als in sich positiv, zu denken sind. In jedem Seyenden ist ein Wesentliches, ein Substantielles, das zu seinem Seyn Unentbehrliche. Substantialität ist zu allem Seyn absolut nöthig; sonst wäre das Erscheinen blosser Schein. Aber deswegen ist nicht alles Seyende Eine absolute Substanz, oder in einer absoluten Substanz (Niemand weiss, wie?) enthalten, eingeschlossen. Vielmehr ist in jedem Seyenden seine Substantialität, (seine Selbstbestehenskraft) individuell, eigenthümlich. Dies ist der Grund, warum es als wirklichseyend (nicht blos als Gedankending, oder als Attribut) anzuerkennen ist. Allerdings ist deswegen im All Substantialität genug. Aber das All ist nicht Eine Substanz, ein einziges Selbstbestehendes.

Dennoch hat, um dieses Paradoxon festzuhal'en, die Identitätsphilosophie, als sie in den Jahrbüchern der Medicin I. Band 1. Heft 1805 (also nach dem noch jezt anzuerkennenden System von 1801, wie es in der Zeitschrift für speculative Physik im 2. Band 2. Heft gegeben ist), glorreich auf ihrem höchsten Gipfel erschien, eher die Substantialität aller Dinge, die für uns existiren, in Zweifel gestellt, um nur §. 93. zu behaupten: „Das All ist nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott! oder im §. 80. zu sagen: „Eben darum ist er Gott, weil er Alles ist." Das Gewaltsame dieser Art zu Philosophiren geht dann bis zum Läugnen der endlichen (aus beschränkten Substantialitäten bestehenden) Welt. §. 123. sagt: „Der Punct, auf den es zwischen Uns, die Wir das ewige Seyn der Dinge in Gott behaupten und zwischen Denen, welchen die Realität der Endlichkeit unwidersprechlich scheint, ankommt, ist keineswegs, dass wir ihnen die Herkunft derselben aus Gott zu zeigen haben (da sie durch Gott nicht bejaht ist, §. 107.) sondern dass sie uns vorerst das eigentliche Daseyn einer solchen endlichen Welt beweisen sollen, als sie anneh-

Nicht minder jene tiefen, schwärmerischen Lehren Böhme's. Er [jener „Abgrund"] ist der Anfang der Reaction des Orientalismus gegen den Occidentalismus in unserer im Wesentlichen noch immer aristotelisch gebliebenen Philosophie.

Die negative Philosophie war durch ihr allem Seyn zuvorkommendes Denken apriorische Wissenschaft. Der Anfang der positiven Philosophie ist das allem Denken zuvorkommende Seyn. Sie geht vom Seyn, dem kein Begriff vorausgeht, zum Begriff, zum „Ueberseyenden".

Anstatt „das geradezu Seyende" konnte ich auch sagen: das nothwendig Seyende; aber dieser Ausdruck hat sich durch lange Gewohnheit identificirt mit dem Begriff Gottes. Dieser aber sollte hier fern gehalten werden. Unter dem nothwendig Seyenden denkt man ein solches, dem durch einen vorausgehenden Begriff [??] die Nothwendigkeit auferlegt ist, zu existiren und darunter versteht man, nach dem ontologischen Argumente, Gott.

Der Saz: „Gott kann nur das nothwendig Existirende seyn" — kann nicht die Existenz beweisen; wohl aber ist damit ausgesprochen, dass, wenn er existirt, die nothwendige Existenz sein Prius [175]), das Prius der Gottheit, ist. Er ist das nur-nothwendig-seyn-Könnende. Also auch nur das nothwendig-Seyende ist in sich die Potenz des das-höchste-Wesen-Seyns. Das das

men." — Je nun! Ist der Philosoph selbst ewig in Gott, so ist freilich mit ihm nicht zu disputiren. Weil dann aber doch der mit ihm Disputirende auch ewig in Gott seyn muss, so müssten am Ende beide neben einander ewig Recht haben; wie die Glaubigen dies bekanntlich bei dissentirenden Rabbinen voraussezen.

175) Weder ein Prius, noch ein Posterius von ihm, sondern das in dieser Mitte stehende, seine wirkliche Existenz als eine von nichts Anderm abhängige (= absolute) und dennoch Seyende, folglich Nothwendige ist das Göttliche.

höchste-Wesen-seyn-Könnende, oder das höchste Wesen hat die nothwendige Existenz zu seiner Potenz[176]).

Man könnte hier den alten Saz entgegenhalten: in Deo nihil potentiale! Aber theils könnte sich dieser Saz auch nur von seiner Natur verstehen (auch nach uns ist Gott, seiner Natur nach, lautere Wirklichkeit), nicht von seiner Existenz, theils aber meint jener Saz eigentliche Potenz, die in's Seyn übergehen kann. Was Wir aber Potenz Gottes nennen, ist das Gegentheil, ist das Seyn, in welchem keine Potenz ist [!!]. Wir schliessen damit gerade alles Potentielle aus. Gott in potentia ist actus purus. Das lezte Existirenkönnende ist die reine seyende Potenz. Der Potenz kann aber nicht Potenz, sondern nur Actus vorhergehen. Aber eben darum, um wirklich zu Gott zu gelangen, müssen wir vom Seyn ausgehen, das der Potenz vorhergeht[177]).

Bis zu diesem Begriff des nothwendig, d. h. allem Begriff voraus Seyenden führt auch die negative Philosophie. Sie führt durch ihren lezten Schluss, das richtig verstandene ontologische Argument, darauf. Aber eben mit dem Blindseyenden ist die Philosophie auf das gekommen, was keiner Begründung bedarf. Zu ihm kann von nichts[178])

176) Die nothwendige Existenz ist nicht eine besondere Macht, Potenz, innerhalb des Nothwendigseyenden, sondern der Zustand des Nothwendigseyns, das non posse non esse. Es ist also nicht eine Potenz da, um zu seyn, sondern die Unmöglichkeit, nicht, oder anders zu seyn.

177) „Die Potenz Gottes soll seyn ein Seyn, in welchem keine Potenz ist." Welche Contradiction! Sie löst sich nur dadurch, dass das nothwendige Seyn keiner Potenz vorhergeht, sondern ist, weil es ist und keiner Potenz, um zu seyn, bedarf. Das Seynkönnen ist hier nur im Denkenden als Gedanke: Das Nothwendige ist, also ist sein Seyn ein mögliches.

178) Deswegen zerfällt es auch in Nichts. Ein Nothwendigseyendes, das keine andere Qualität hat, als dieses Nothwendigseyn und welches daher auch von v. Schelling conse-

aus gelangt werden. Es ist sein Wesen, unabhängig von aller Ideè zu seyn. Der Begriff des Blindseyenden löst sich von der Voraussezung, die er in der negativen Philosophie hat, ab, und die positive, indem sie den Begriff fallen lässt und blos das Blindseyende behält, ist ganz selbständig, kann auch geradezu davon anfangen. Spinoza fing geradezu vom unendlich Existirenden an. Das blind Existirende ist das, was Alles vom Begriff Herkommende niederschlägt, vor dem das Denken verstummt [!!]. Das Blindexistirende hat daher, unabhängig von einer vorausgehenden Idee, ein Verhältniss zur Vernunft. Und das soll nunmehr erklärt werden.

Nicht existirt das Blindseyende, sondern es ist die Existenz[179]) selbst, *αὐτὸ τὸ ὄν*. Man kann ihm darum das Seyn nicht attributive zuschreiben. Als das Existirende selbst, ist es ein reines quid, in dessen Begriff kein quod enthalten ist. Es ist der Begriff der Vernunft, die nicht sich dem Seyn, sondern das Seyn sich vorsezt. Dies Seyn, das die Vernunft vor sich sezt, kann sie nur absolut ausser sich sezen, um es erst a posteriori für sich zu erhalten. Sie ist in ihm absolut „*ek*statisch." (Daher das Ekstatische im Spinozismus und allen Lehren, die vom nothwendig Existirenden ausgehen.) Das vor allem Begriff rein Seyende ist der Begriff der aus sich gesezten Vernunft.

quenter Weise als blind aufgeführt wird, hat nicht in sich das Gegentheil von jenem Blindseyn, das Wissen und Wollen, und beides sogar in göttlicher Vollkommenheit. Einmal blind (nicht des Geistseyns bewusst); durch wen könnte es die Potenz zu sehen bekommen? Und wann? Was im unvordenklichen Seyn blind wäre, käme zu keinem Moment, um sehend (wissend, wollend) zu werden.

179) Diese rhetorische Phrase sagt nichts, als: das Blindnothwendigseyn hat keine Qualität ausser dieser, dass es nothwendig ist. Auch wenn ein Blindexistirendes wäre, wäre es nicht die Existenz selbst zu nennen, *αὐτὴ ἡ οὐσία*, sondern, wie v. Schelling selbst nicht anders kann, das wirklich Existirende, *αὐτὸ τὸ ὄν*.

Die Potenz dagegen war der Begriff der in's reine Denken sich zurückziehenden Vernunft. Dies war ja die Bedingung der negativen Philosophie. Die positive hat keine Bedingung als nur die, dass die Vernunft in ihr sich nicht zum Object mache. Sie ist hier die gelassene Vernunft [!!]. Insofern, weil der Vernunftbegriff der negativen Philosophie auf einer Bedingung beruht, ist das Nothwendigexistirende der unbedingte Vernunftbegriff, in der die Vernunft sich von sich selbst befreit, von der nothwendigen Bewegung sich befreit zum freien Denken. Nur im freien Denken lässt sich vom Nothwendigexistirenden hinwegkommen[180]).

Gegen den kosmologischen Beweis sagt Kant: Die schlechthin nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen sey nur eine Idee, die dieser Schluss nicht erfülle. Freilich; nicht durch einen Schluss darf man zum Nothwendigexistirenden gelangen wollen. Sonst gebe ich dem Nothwendigexistirenden das Zufällige zur Prämisse, zum Prius; aber das Nothwendigexistirende schliesst eben alle Prämisse aus. Oder nehmen wir den förmlichern Beweis für die Thesis der vierten Antinomie; wer wird den Beweis für die Existenz dessen verlangen, das das Nothwendigexistirende selbst ist? Aber man schiebt hierbei dem Begriff des Nothwendigexistirenden, in welchem kein Wesen mitgesezt ist, die Idee Gottes unter. Wir dagegen haben allen Begriff fallen lassen, und nur das Nothwendigexistirende für uns behalten.

Keinen Begriff hat die ehemalige Metaphysik so verdorben als diesen. So ist es ganz absurd zu fragen, ob ein Nothwendigexistirendes existiren könne[181]).

180) Soll denn der Denkende davon wegkommen? Die Vernunft sich von sich selbst befreien, um zum freien Denken zu gelangen? Wohl uns, wenn die Vernunft, aus der Ekstase heraus, immer bald zu sich selbst käme!

181) Und doch findet v. Schelling nach dem folgenden, in seinem Nothwendigseyenden eine Potenz, welche das Seynkönnen seyn und von dem Seyn als das immanente Prius doch unterschieden werden soll?

Denn eben darum ist es nothwendig existirend, weil es alles Können, alle Potenz ausschliesst.

Nicht minder absurd ist die Frage: Welches Wesen jenes nothwendig Existirende seyn könne? Wenn Kant sagt: Die Aufgabe der dogmatischen Metaphysik dreht sich darum, zu dem absolut Nothwendigen einen Begriff und zu einem Begriff das absolut Nothwendige zu finden; die Vernunft erkennt nur dasjenige, was aus seinem Begriff nothwendig ist, als nothwendig! so sage Ich dagegen: als schlechthin nothwendig ist nur das, dem kein Begriff vorangeht. Zum absolut Nothwendigen einen Begriff zu finden aber, kann heissen:

Entweder, ein Begriff soll gefunden werden, von dem sich das Nothwendigexistirende ableiten lasse. (So meinte es Kant!) Aber liesse sich die nothwendige Existenz von einem Begriff ableiten, der ihr vorangeht, so wäre sie selbst damit aufgegeben. Darum kann man auch vom Begriffe Gottes aus nicht zur nothwendigen Existenz gelangen[182]). Und geht man auch in der negativen Philosophie durch den Begriff Gottes zur nothwendigen Existenz fort, so muss man doch den Begriff Gottes fallen lassen und nur vom Reinseyenden aus lässt sich wieder zum Begriff als dem Posterius gelangen; so dass in der positiven Philosophie nicht die Existenz Gottes, sondern die Gottheit des Existirenden[183]) bewiesen wird.

182) Siehe dagegen im folgenden meine vollständigere Berichtigung. Vom Ideal Gottes verbunden mit dem Positiven: Der Denkende ist! kommt dieser zum Anerkennen der Wirklichkeit des Ideals.

183) Das Problem, welches gelöst werden sollte, hat v. Schelling hier richtig ausgesprochen. Wenn aber gleich nach jenem Schluss: Es existirt Etwas, also muss etwas anfangslos Nothwendiges existiren! der Anfang der positiven Religionsphilosophie, die Einsicht: Etwas ist Nothwendigexistirend! sicher ist; so fehlt doch noch viel zu der Behauptung: Dieses Nothwendige ist Gott! Es kann Vieles in seinem Seyn anfangslos und nothwendig seyn, ohne dass es dem Ideal Gottheit d. i. geistige Vollkommenheit, entspricht. v. Schelling

Oder ist der zweite Sinn: dass man vom rein Seyenden zum Begriff gelange; das ist die Aufgabe der positiven Philosophie.

hätte also zu beweisen gehabt, dass das von ihm augenommene Nothwendigseyende das einzige in seiner Art sey und dass es als vollkommener Geist, im Wissen, Wollen und Wirken superlativ (= das höchste Vollkommne) sey. Statt dessen erkünstelt er Paradoxieen und Unmöglichkeiten 1) wie wenn es erst blind, ohne andere Qualitäten ausser dem Seyn, wäre; 2) das Seynkönnen, wie eine besondere Potenz oder Macht zu seyn, in sich hätte, wodurch es seiner selbst mächtig, Herr des Seyns, würde oder wäre; 3) auch ein Wollen zu seyn oder anders zu seyn habe und dadurch Geist sey. Allein diese dreierlei vermeintliche Entwickelungen in drei Potenzen sind vorerst blosse Phantasiespiele. Ueberdies wären sie, wenn sie wären, nichts göttlich Vollkommnes. Es wäre nur dargestellt ein Nothwendigseyendes, das als wissend und wollend ein Geist sey. Dadurch wäre es bei weitem noch nicht ein allvollkommner Geist oder Gott. Vielmehr wäre es gar nicht dem Ideal Gottheit entsprechend, weil v. Schelling sogar annimmt, dass immer noch, als unentbehrlicher Gegensaz gegen das göttliche Wollen, ein anderes Wollen in diesem Wesen bleibe, woraus das menschliche (und satanische?) Bösewollen erklärt werden müsse.

Man muss sich über nichts mehr wundern, als dass eben der philosophirende Verstand, welcher das Problem, welches gelöst werden sollte, richtig bezeichnet, eine Lösung gewählt hat, welche in allen Puncten ihren Zweck verfehlt und ihm sogar entgegen ist. Wie lassen sich diese in der ganzen verwickelten Durchführung sich offenbarende Mängel an philosophisch productivem und prüfendem Scharfsinn erklären? Ist es möglich, dass ein vorausgeseztes Ziel, das man erreichen will, die Phantasie eines ingeniösen Mannes zum Aussinnen solcher Umwege verleite, auf denen die Lösung des Problems vielmehr unmöglich wird? Auch die orthodoxistische Dogmatik, muss sie sich nicht einen solchen ihr dargebotenen Gott gar sehr verbitten?

Der andere, vorher besprochene, Sinn enthält Unmögliches, und Kant sezte richtig: es sey unmöglich, zu einem Begriff unmittelbar die nothwendige Existenz zu finden. Nur hätte Kant die Complication des Nothwendigseyenden und des Begriffs Gottes trennen und das nothwendig Seyende ganz frei von allem Begriff sezen müssen. Dies Lezte lag ihm um so näher, da er das nothwendig Existirende als Vernunftbegriff, der sogar die Vernunft überwältige, anerkannte. Mit Recht eifert er dagegen, dass man den Begriff nicht verderbe, indem man ihm den Begriff des höchsten Wesens unterlege. So hat aber Kant den höchst immanenten [??] Begriff des höchsten Wesens und den absolut transcendenten des nothwendig Seyenden neben einander. Jener ist das Ende der negativen, dies der Anfang der positiven Philosophie. So grenzen sie an einander. Kant sezte sie beide neben einander als nothwendige Vernunftbegriffe[184]).

Das Nothwendigseyende ist der absolut transcendente Begriff. Die alte Metaphysik wollte mit dem Begriff über den Begriff in das Seyn hinauskommen. Wollte Ich, von der Idee des höchsten Wesens aus, auf dessen Existenz schliessen, so wäre das transcendent. Ich seze aber das Seyn vor aller Idee, schliesse alle Idee aus[185]).

184) Kant wird hier unrichtig getadelt. Nothwendigseyn ist eine Vernunftidee, die nie aus der Erfahrung kommt. In dem Ideal von einem absolut vollkommenen Wesen ist auch die Idee, dass es, wenn es ist, auf vollkommne Weise d. i. absolut-nothwendig sey, mit eingeschlossen. Dem Königsberger Aristoteles Fehlbegriffe nachzuweisen, ist nicht so leicht.

185) Mit welchem Recht? Ein Absolutseyendes ohne alle andere Qualitäten, ausser dem Seyn, kann man nur als ein Gedankending betrachten. Existiren kann es nicht, ohne bestimmte Qualitäten. Daher weiss es auch v. Schelling nur blind zu sezen und will dann andere Qualitäten aus ihm heraus, als vermeintliche, im Blindseyenden doch gewesene

Die Transcendenz der alten Metaphysik war blos relativ, halb, zaghaft; die der positiven Philosophie ist absolut und resolut, aber eben darum keine Transcendenz in dem Sinne, wie sie Kant verbietet. Habe ich mich erst immanent gemacht in der Idee, dann freilich werde ich transcendent. Fange ich aber vom Transcendenten an, wie Spinoza, so überschreite ich nichts[186]). Kant verbietet die Transcendenz nur der dogmatisirenden Vernunft, die von sich ausgeht; aber er verbietet nicht, vom Begriff des Nothwendigexistirenden aus zum höchsten Wesen, als Posterius, zu gelangen.

Die Vernunft sezt das Blindseyende absolut ausser sich, aber nur um das, was ausser und über der Vernunft ist, wieder zum Inhalt der Vernunft zu machen, indem es nämlich a posteriori der Begriff der Gottheit ist. Das Blindseyende ist der mit dem Denken nicht identische Inhalt (im Gegensaz zum Anfang der negativen Philosophie) kann ihm aber zugehen. Die negative Philosophie hat zum Inhalt das a priori begreifliche Seyn, die positive das a priori unbegreifliche Seyn, damit es a posteriori zum Begreiflichen werde. Und ein solches Begreifliches wird es eben in Gott. Das Unerkennbare des Blindseyenden wird in Gott begreiflich, wird ein der Vernunft in Gott immanenter Inhalt.

So kann denn nun auch die positive Philosophie Vernunftwissenschaft genannt werden. In der negativen ist die Vernunft nur bei sich selbst, sie ist noch-nicht-wissende, erst im lezten Moment wissende Philosophie. In der positiven wird die in jener gezüchtigte [?] Vernunft wieder aufgerichtet zu der Erkenntniss, die sie immer gesucht.

Potenzen, hinzu bringen. Das Resolutseyn kann manches, doch dieses nicht zu Stande bringen!

186) Das Behaupten, dass ein Nothwendigseyendes sey, bedarf eines Dilemma, das schon das Positive voraussezt. S. Note 183.

Rückblick auf die ersten Leistungen der neuen, positiven Philosophie.

Dies war der Schluss der v. Schellingischen Vorlesungen vor Weihnacht 1841. Die Hälfte des mit hochgespannten Erwartungen eröffneten Wintercursus war vorbei; und was hatten bis dahin die aus allen gebildeten Classen wissbegierig Herzugekommenen erhalten?

Eine vielversprechende, nach den verschiedenen Seiten sich gewandt anbequemende Eröffnungsrede, laut welcher jezt endlich der Retter der Philosophie gegen schwere, wegen ihrer (S. 13. des Cottaischen Abdrucks) nur für Blendwerk gehaltenen Deductionen christlicher [vielmehr nur theologischer] Glaubensdogmen drohende Gefahr erscheine. Als „für dieses nothwendige Werk „eigentlich aufgespart," müsse Er selbst Hand anlegen, um sie, den Schuzgeist seines Lebens schüzend, aus der unläugbar schwierigen Stellung wieder hinauszuführen in die freie, unbekümmerte von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die ihr jezt genommen sey" (S. 11.). Der Redner versichert: Noch nie habe sich gegen die Philosophie eine so mächtige Reaction des Lebens erhoben, als in diesem Augenblick. [Das Leben reagirt gegenwärtig gegen die absolute Philosophie, nicht des Glaubens oder Unglaubens wegen, sondern weil die Manier zu philosophiren, zu welcher v. Schelling seit fast 50 Jahren das Beispiel geben wollte, Alles in das absolute Uebermenschliche hineindichtet, für das menschlich Anwendbare aber nichts gethan, sondern blos sublime Erwartungen und Fictionen verbreitet hat.

Es sey immer traurig, versicherte mitleidig der Ueberlebende, jenes System, dessen Resultate eine solche Aufregung gegen die Philosophie hervorgebracht (S. 14. 15.), ein Etwas, das doch mit besonderer Energie zusammengefügt worden, von selbst [etwa seit Protection gegen Protection schwankt?] sich auflösen zu sehen.

„Nicht zu zerstören bin ich da, rief er nach S. 18. Aufbauen will ich [Aber nur Ich!!] auf dem Grunde, der durch die früheren Bestrebungen [von mir!!] gelegt ist. Wie

sollte, Ich zumal, die Philosophie, die Ich selbst früher begründet, die Erfindung *meiner* Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle sezen, sondern eine neue bis jezt unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen, um ihr..die Haltung wieder zu geben, die sie eben durch das Hinausgehen über ihre natürliche Gränzen, dadurch dass man etwas, dass nur Bruchstück eines höheren Ganzen seyn konnte, selbst zum Ganzen machen wollte, verloren hat." Sich, und immer nur sich, bemüht sich der Redner, in den Vordergrund zu stellen. Er allein hat den Grund gelegt. Er allein hat das höhere Ganze (schon seit 1801, s. oben S. 62.) im Geheimbesiz. Erst seine Philosophie (s. oben S. 213.) wird die Tiefen des Christenthums aufschliessen. [Den historisch idealen Christus weiss nur Er, wie wir am Ende sehen werden, in einen mythischen Logos in und ausser Gott zu verwandeln.]

Und was von diesem höheren Ganzen hatten nun die Ausharrenden bis zur Mitte der dafür bestimmten Vorlesungszeit erhalten? [Dass v. Schelling zu künftigen langsam vertheilten Offenbarungen der neuen Offenbarungsphilosophie von München her geborgt oder überlassen bleiben werde, darauf war noch nicht zu rechnen.]

Die Vielversprechungsrede war wenigstens neu ausgearbeitet, zum Theil künstlich stylisirt. Vorlesungen folgten nun, eigentlich vorgelesene, nur durch augenblickliches Zwischenreden unterbrochene Vorlesungen; sorglos hingeworfene, zerrissene Behauptungen, mit einer von der Rede selbst auffallend abstechenden Nachlässigkeit, wie sie sich nicht leicht ein akademischer Lehrer erlauben oder verzeihen würde. Sollte das Vornehmthun, das Negligé in der gegebenen neuphilosophischen Soirée, einem Publicum, wie es nur in Berlin zusammen kommen konnte, imponiren?

Und der Inhalt? Immer ein dreistes Vielreden, ohne etwas Klares, Rundes, Bestimmtes zu sagen, das durch Grundangeben Prüfung möglich machte. Nirgends eine belehrende Begriffsbestimmung. Das Ziel ist Philosophie der Offenbarung. Aber was ist die hier gemeinte Offenbarung? (s. oben S. 215.)

„Es solle sich in der Folge herausstellen.“ Ist dies die mustermässige Lehrmethode der unerhört neuen Philosophie, Begriff und Beweis immer „an einem andern Ort“ erwarten lassen? Das Folgende, die Zukunft, soll das vorher zu Erweisende glaublich machen. Wenn nur dies indess wie positiv angenommen ist, so wird es wohl so angewohnt. dass man die Zukunft um den Beweis zu fragen nicht mehr nöthig findet; wie es ohnehin nicht möglich ist.

Selbst statt bestimmter Erklärung: In welchem Sinn hier Philosophie entdeckt werden solle, wird S. 218. die älteste Definition zulässig genannt, weil „sie späteren Bestimmungen am wenigsten vorgreife.“

Aber welche Bestimmungen gewährt ihr denn der neue Entdecker? Er, dem die Vernunft S. 221. 225. die unendliche Potenz des Erkennnens ist, welcher (ohne weiteres) die unendliche Potenz des Seyns, als eingebornen Inhalt der Vernunft, entspreche. Je nun! wenn so alles zum voraus, wie der Embryo und die Nachgeburt, in einander eingewickelt ist, so muss es sich freilich auch gar leicht evolviren lassen.

Schon hier erscheint (S. 225.) eine unendliche Potenz vor dem Uebergang in's Seyn, alsdann dem Seyn verfallen, entgeistet, woraus sich ein blindes, sinnloses, schrankenloses Seyn ergiebt als erste Möglichkeit. Zwei contradictorische Gegentheile geben hierauf, einander ausschliessend, aber eben dadurch auch frei machend, eine zweite und dritte Möglichkeit. Und wie? Worte, Worte genug hierüber mag, wer will, S. 226. 227. nachlesen. Wer es begreift, begreife das Galimathias. Und doch ist das Unendliche und mit ihm die drei Potenzen das Ein und Alles in dieser Philosophie. Sie sind. Warum? weil der Philosoph sie auf's positiveste und unerwiesenste gesezt hat. Und mehr als diese Drei giebt er auch nicht. Er bedarf nur ein solches Drei im Eins, um mit dem (Pseudo-) Athanasischen Credo in Scheinharmonie zu kommen. Und damit wäre dann etwa die Philosophie von allen jezt ihrer Selbständigkeit drohenden Gefahren gerettet??

Bald eröffnet sich dann, zum Beweis, wie unentbehrlich eben die neue, nur durch v. Schelling entdeckbare Philosophie sey, der unendliche, unvernünftige Hader, dass die Vernunftwissenschaft nicht über sich selbst hinauskomme, ohne dass Er durch seine umgekehrte ihr zu einem weiteren Process verhelfe. Der (wahrhaft unvernünftige) Vorwurf soll seyn: Die Vernunft kann aus der von ihr klar gemachten Möglichkeit des Ideals [von Gottheit, als einem nicht blos absoluten, sondern geistig vollkommnen Wesen] nicht die Wirklichkeit desselben beweisen. Also ist die Vernunftwissenschaft (ohne v. Schellings Nachhülfe) nur negativ. Aber wie? Negirt denn der Vernünftige ein Seyn, wenn er einsieht, dass es aus dem Seynkönnen (aus der Einsicht seiner Möglichkeit) nicht ohne Verbindung mit dem Gewissesten aus der positiven Erfahrung als wirklichseyend zu beweisen sey. Kann oder soll denn je aus der Möglichkeit eines Ideals seine Wirklichkeit gefolgert werden? Hat Phidias die Wirklichkeit des Zeus dadurch beweisen können oder wollen, dass er ihn vortrefflich idealisirte und sogar, wie seine Augenwimpern die Welt erschüttern, plastisch darstellte? Aber nöthig ist's allerdings, dass die Vernunft die Möglichkeit, die Denkbarkeit der Ideale, prüfend darstelle, ehe etwas über alle Erfahrung hinaus als wirklich behauptet wird. Muss nicht auch die Vernunft des Künstlers das, was er verwirklichen will und selten zur Gleichheit mit dem Idealisirten zu erheben vermag, doch zuvor in innerer Anschauung als Ideal bis zur Vollendung betrachten, um von der besten Möglichkeit zum Wirklichen überzugehen?

v. Schellings umgekehrte Philosophie beginnt, wie er selbst sagt, sehr resolut mit der Position: Ein Nothwendigseyendes ist, aber ein blindnothwendiges. Das heisst: es soll seyn ein Seyendes, von dem man aber noch keine Qualitäten weiss, als einzig das absolute Seyn. Warum aber fragte v. Schellings Verstand nicht sich selbst: Ist denn ein Seyendes in wahrer Wirklichkeit möglich, wenn es keine andere Qualitäten hätte, als das Seyn? Ein blos Seyendes ist nur ein Gedankending, nur als Abstractum zu betrachten. Jedes Nothwendigseyende in der Wirklichkeit muss schon

seine wesentliche Qualitäten (in concreto) haben. Was wäre es, wenn es nicht dies (ein tale) wäre? Woher sollte es Potenzen bekommen? Welche Philosophie, die ein Blindseyendes (noch sich selbst nicht klar gewordenes) an die Spize stellt, um in und aus ihm alsdann zu finden, was es weiter für die Einbildungskraft zu finden Lust hat!

Wie rathsam wäre es gewesen, erst die (gegen das Undenkbare negative) Vernunft zu fragen: Ist ein Nothwendiges, blos mit der Qualität, dass es sey, zu denken? Ist es nicht allzu absolut und allzu „resolut", auf eine solche blinde Abstraction eine positive Offenbarungsphilosophie, eine Rettung aller Philosophie gegen Vernunftscheue und gegen Uebervernünftige, fest, wie eine philosophisch-orthodoxe Zionsburg, zu gründen? oder einem Berliner Publicum so etwas wenigstens wie gegründet vorhalten zu wollen?

Noch unleidlich lange hielt hierauf der Alleinphilosoph sich mit dem Einzigen auf, den er auch nur des Nennens würdige. Erfuhren denn aber durch jenen ganzen weitschweifigen Abschnitt (S. 358—397.) die, welche bis vor kurzem Hegels Schriften unter öffentlicher Autorität bei den höheren Lehrschulen gleichsam symbolisch gemacht wussten, ein klares Wort für das Gegentheil: Warum sie mit einem Mal fast eben so, wie das Niemeierische, in wie vielen Ausgaben für legitim erklärt gewesene Gymnasiallehrbuch für christliche Religion aus dem Seyn in Nichts zu verweisen seyen?

Gelobt wird, dass Hegel die Dialektik der früheren Identitätsphilosophie mehr, als v. Schelling selbst, festgehalten habe. Dies gerade aber ist die Methode des Helldunkels, wodurch die Philosophie auch in dem, wo sie Recht hat, doch eine Anleitung zum Philosophiren seyn zu können aufhört, weil — man lege nur andern Verständigen solche Methodenmuster vor! — diese sich Seiten lang nicht, auch nur historisch nicht, sagen können, was sie gelesen haben.

Aber nicht einmal, warum Hegel zu loben, noch weniger, warum er gegen v. Schelling zu verwerfen sey, wird angegeben. Und dies gerade ist das Verkehrte und Verderbliche dieser Lehrmethode, dass weder im Negiren noch im Negiren des Negirten bestimmt und mit Gründen angegeben wird, was

bejahend oder verwerfend behauptet seyn solle. Zweck oder wenigstens Effect dieser nichtbelehrenden Lehrart könnte, wenn sie, wie nichts leichter ist, nachgeahmt und gangbar würde, nichts anderes seyn, als alles, was Aufsehen machen kann, zu behaupten, den Prüfenden aber fast unmöglich zu machen, auch nur historisch nachzuweisen, was denn behauptet seyn solle. Daher auch die immer fertige Replike: dass die Bezweifler den Meister nur misszuverstehen fähig seyen und dass z. B. Hegel nicht sich selbst, noch weniger den etwas früher aufgetretenen Naturidealisten verstanden habe. Einzig findet sich als der langen Rede kurzer Sinn, dass Hegel Unrecht hatte, weil er den v. Schelling nicht allein Recht haben liess, von dem doch er (wie Wolf von Leibnitz?) das Alleinrichtige allein gehabt haben sollte.

Wie müde müssen die Hingehaltenen dieses nur sich selbst anpreisenden Umherredens geworden seyn? Wohlan endlich! Dafür erhalten sie, um der unterbrechenden Christferien willen, plözlich, entschieden, ohne Beweis und ohne Andeutung der bevorstehenden potentiellen Folgerung einen Nothwendigseyenden, aber noch Blindnothwendigen, als den mit einem Mal ex plena potentia gesezten wirklichen Anfang der positiven Philosophie, die so vieles weiss, weil sie Uebermenschliches wie träumend zu wissen versteht. Kurz, sie erhielten nun schnell den Blindnothwendigen. Mochten sie sich, die Weihnachten über, an den „dunkeln Abgrund“ gewöhnen.

Dass so viele Zeit zuvor mit dem, was doch nichts sey, verschwendet, dass alsdann das Gespensterische schon, wie ich so eben zu zeigen hätte, logikalische unzulässige Räthsel von dem Blindseyenden und doch Allesseyenden nur so resolut hingeworfen und damit mitten in der Hauptentwickelung, abgeschlossen wurde, sollte dies nur als ein antiphilosophischer Zufall zu bedauern, oder sollte es planmässig und wie berechnet gewesen seyn?

Das Auffallendste vom blindnothwendigen Urseyn war endlich am Schluss des Vierteljahrs so kurz und entschieden hingegeben, dass es nun, die Ferien über, in Saft und Blut übergehen mochte. War jenes einmal, statt einer Weihnachtgabe, angenommen, alsdann konnte die Fortsezung in

ihre unübersehbar verwickelte Dreipotenzen-Entwickelung sich fortbewegen und jeden mit sich nehmen; wer in diese labyrinthische Verwickelungen weiter zu folgen es aushielt.

[X. v. Schellings Fortsezung seiner positiven Philosophie.]

„Wer einer Zukunft entgegen geht, thut wohl, wenn er erst mit der Vergangenheit abschliesst. Die positive Philosophie ist eine Zukunft für das jezt grossentheils herrschende philosophische Bewusstseyn. Wir mussten dafür sorgen, dass nichts zurückbliebe, was sich inskünftig gegen sie erheben könnte. Ihr Verhältniss zur bisherigen Philosophie musste erst klar [??] gemacht werden, die Gesichtspuncte zurechtgestellt seyn. Der abgerissene Faden geschichtlicher Entwickelung musste wieder angeknüpft werden. Als Resultat ergab sich uns die Nothwendigkeit, zwischen negativer und positiver Philosophie zu unterscheiden. Nunmehr beginnt uns der allgemeine Theil der positiven Philosophie.

[XI. Das „unvordenkliche Seyn“ und die Möglichkeit, von ihm aus weiter zu schreiten.]

Das wahre Princip kann nicht die Potenz seyn, die dem Seyn vorausgeht. Princip ist nur, was gegen alle erst nachfolgende Möglichkeit gesichert ist; das unzweifelhaft Existirende, obenauf Bleibende. Das Zweifelhafteste ist das Seynkönnende (die δυας der Pythagoräer; das immer sich selbst Gleiche ist die μονας).

Jenes der Potenz vorangehende Seyn kann 1) als blosse Idee gedacht werden, und so ist es am Ende der negativen Philosophie; oder 2) wir *wollen* es als existirend haben. Hier können wir nur vom Seyn ausgehen und von diesem zur Potenz gelangen, die sodann gegen allen Umsturz gesichert ist, weil sie das Seyn nicht vor sich, sondern hinter sich

als ein Ueberwundenes hat, als Vergangenheit. Anfang der positiven Philosophie ist also das Seyn, das nie potentia gewesen, sondern immer actu[187]).

187) Woher hat denn aber der positive Philosoph das Nothwendigexistirende? v. Schelling sezt es! „Wir wollen es als existirend haben.“ Aber was vermag hier das Wollen? Verschwiegen wird, dass das Haben des Nothwendigexistirenden dem Denker beruht auf dem Schluss: Wenn Etwas ist (wenigstens der Denkende); so ist entweder dessen Seyn selbst oder das Seyn dessen, wodurch es wirklich ist, ein nothwendiges, nichtentstandenes, im Seyn unabhängiges.

Denkt ein über sein Denken denkender, nicht in Wortformen schwärmender Denker irgend Nothwendigseyendes, so denkt er allerdings nicht etwas, so, dass es ein Seyn vor sich (ante se) habe, aber auch durchaus nicht so, dass es das Seyn hinter sich habe (post se). Vielmehr kann ein Nothwendigseyendes nur gedacht werden so, dass es das Seyn selbst, (nie das blosse Seynkönnen wie eine besondere Kraft, sondern) die Existenz als seinen bestehenden Zustand in sich und immer in sich habe. Es ist nicht und nie ein Seynkönnendes, sondern anfangslos ein Seyendes, in und mit welchem sein Seyn unmittelbar ist, ohne dass es erst durch ein Seynkönnen das Seyn erhält und ohne dass es durch Mangel des Seynkönnens (= der Possibilität) das Seyn verlieren kann. Nur die nichtnothwendigen Dinge sezen ein Seynkönnen und eine das Seynkönnende für sie realisirende Kraft voraus. Vom Nothwendigseyenden sagt uns der Begriff: Non potest non esse; aber so, wie man richtig davon sagt: es ist nie in der Possibilität zum Seyn, weil es im nothwendigen Seyn selbst (im Zustand des vollen, des nothwendigen Seyns) immer ist. In diesem Sinn ist auch zu sagen: ens necessario existens non *potest* esse, sed est. Es ist als ein Seyendes viel mehr als ein — Seynkönnendes.

Es ist aber auch nicht über das Seyn hinaus, (nicht ein Ueberseyendes) aber über das Seynkönnen ist es hinaus.

Man könnte sagen: Was aller Potenz, kommt auch allem Denken zuvor! Und allerdings, das Seyn, das aller Potenz

Seyn ist das Höchste. Ueberseyn ist nicht ein Zustand über dem Seyn, sondern ein nach dem Pseudo-Dionysius Areopagita imaginirtes Phantom, ein Versuch, etwas Undenkbares, Unmögliches, zu denken. Auch das wahrhaft Seyende, das *ὄντος ὄν*, ist nicht ein Ueber-seyendes, weil sein Seyn das höchste mögliche Seyn ist. Es ist auch nicht sachgemäss gesagt, dass es actu, also durch eine Handlung, durch ein Thun, wirklich sey. Das Nothwendigseyende ist ein semper agens; es ist nicht mittels eines actus, sondern durch sein esse, das zugleich eine thätige Kraft, ein Wirken ist. Einen actus purus kann man als Abstraction denken, wenn das agens wirklich agirt. Aber das Nothwendigseyende hat nicht (wie das nur Abhängigseyende) einen blos zum Seyn bestimmenden actus purus, noch weniger je ein blosses Möglichseyn, eine Possibilität, über die es hinauskommen oder die es, wie die allzu sinnliche Philosophensprache es ausdrücken will, „überwinden" müsste. Ein posse non esse ist weder vor, noch nach, noch in ihm, weil sein esse ein non posse non esse ist.

So dialektisch scheinbar v. Schelling sich in dem Nothwendigseyenden eine potentia des Seyns vorzubereiten sucht, die er in der Folge nicht nur zu einer Potenz, sondern sogar zu einer göttlichen Person machen möchte, so klar findet eine strengere Dialektik, dass er seinen Gegenstand nicht scharf genug durchgedacht und durchgesprochen hat. Das nothwendig Seyende, welches immer actu seyn muss, ist nicht nur „nie potentiâ (als Seynkönnendes) gewesen", sondern es ist auch niemals potentiâ, sondern allstets wirklich; es ist aber auch nie durch einen actus oder actu, sondern als anfangslos Wirkliches d. i. in sich Wirkendes, actuosum in se. Anderes sagt der Begriff nicht. Und nur auf den Begriff seiner Denkbarkeit und auf den damit zu verbindenden Schluss aus dem Wirklichseyn des Ichselbst gründet sich, was wir vom Nothwendigseyenden philosophiren können.

Es ist also zum voraus vergeblich, dass der Positiviste

zuvorkommt, werden wir auch das *unvordenkliche* Seyn, als allem Denken vorausgehend, nennen müssen. Was der Anfang alles Denkens ist, ist noch nicht das Denken; es ist das Erste, quod se objicit cogitanti, was daher überwunden werden soll, für den Anfang ausser dem Denken, ihm entgegenstehend.

Es ist ein falscher Einwurf, wenn man sagt: Wir könnten uns eine aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit nicht vorstellen! Allerdings; menschliche Hervorbringungen könnnen von ihrer Möglichkeit aus vorher gesehen werden. Aber es giebt auch Dinge, deren Möglichkeit erst durch ihre Wirklichkeit eingesehen wird. Nur solche nennen wir originale, ursprüngliche Hervorbringungen. Was nach einem vorhandenen Begriff hervorgebracht wird, nennt Niemand original. Initium philosophiae est admiratio, oder noch bestimmter nach Plato: *τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου ἐστὶ τὸ θαυμάζειν.* Dieser Affect[188]) des Philosophen hat nun in der positiven Philosophie eine Stelle.

Man könnte auch sagen: Das dem Denken Vorausseyende sey das Begrifflose, Unbegreifliche! Aber die Philosophie macht dies a priori Unbegreifliche a posteriori zum Begreiflichen. Gott in der Unbegreiflichkeit seines Seyns ist nicht der wahre Gott. Das wahre Wesen Gottes ist sein Begreifliches[189]).

in und aus dem Seyenden und Seynmüssenden eine Potenz zu seyn herausbringen, sie vom Seyenden nach Belieben absondern und unvermerkt in eine die Gottheit in's Seyn erhebende Person verwandeln möchte.

188) Vergleiche darüber, wie dieser Affect im Philosophen seyn und wie er — als passiv bleibendes Spiel der Phantasie — nicht seyn solle, die Note S. 183.

189) Dennoch will uns v. Schelling nicht die menschlich begreiflichen Vollkommenheiten eines höchsten nothwendigseyenden Geistes, sondern Potenzen, die im Ueberseyenden seyn und ein unbegreifliches Treiben gegen einander haben sollten, glaublich und sogar zur Basis der Religionsphilosophie machen.

Die Hauptsache aber ist, sich zu sagen: dass dies Reinseyende auch blos als das Seyende im verbalen Sinne, als das Existirende in actu puro existentiae zu nehmen ist und dass sein Wesen eben dies ist, das rein Existirende zu seyn. Es hat kein Wesen ausser dem Seyn [190]).

Ich erinnere an die alten Formeln: In Deo essentia et existentia unum idemque sunt d. h. auf dem gegenwärtigen Standpunct (auf dem folgenden, wo nicht mehr von Gott an und vor sich die Rede ist, wird sich ein anderer Sinn ergeben!) Das Wesen und also auch der Begriff Gottes besteht eben darin, dass er sey; es ist dies hier der einzige Begriff.

Eine andere Formel sagt: est ipse suum esse, was sich daher auch umkehren lässt: suum esse est ipse d. h. sein Seyn an und vor sich selbst ist er selbst, ist sein Wesen. In Deo non differunt esse et quod est, das Was Gottes besteht im Seyn. Ferner der Ausdruck a se esse d. h. von selbst seyn, ultro, sponte, ohne etwas Vorhergehendes, ohne vorhergehende Potenz, geradezu seyn. Das ist von jeher als das primum, quod de Deo concipi potest erkannt worden.

Spinoza's Einfluss kam daher, dass er das a se esse der Gottheit hervorhob. Aber sein Fehler liegt darin, dass er von diesem Begriff gar nicht hinwegkam [191]). Dasselbe

190) Folglich wäre es eine blosse Abstraction. — Der Begriff des im Seyn unabhängig Seyenden kann, ausser dem höchsten Geist, noch vielen andern existirenden Dingen wesentlich zukommen, ohne dass sie dadurch göttlich sind.

191) Spinosa sah richtig ein, dass wir das All nur durch zwei Wirkungen kennen. Uns erscheinen Extensa (partes extra partes habend) und Cogitantia, die das Diverseste in Ein und eben dieselbe Kraft des Bewusstseyns zusammenfassen und wissen. Beiderlei Wirkungen nöthigen auf ein Seyendes zu schliessen. Aber dass dieses Una Substantia, nur ein Einziges Wesen sey, dies war Annahme ohne Grund; vielmehr deutet die grosse Verschiedenheit zwischen den bewusstlosen Extensis und den Cogitantibus auf zweierlei Arten von Grundkräften. Was hindert aber, zu denken, dass das vom Individuellen wohl unterscheidbare Wesentliche in

sagt auch Spinoza's Formel von Gott: quod cogitari non potest nisi existens: Gott ist das, dem man mit dem Gedanken des Nichtseyns nicht zuvorkommen kann.

Je entschiedener nun das Wesen Gottes hier in das Seyn geszt wird, desto weniger scheint es möglich, weiter zu kommen; der actus purus kann nichts anfangen, ist starr und unbeweglich; ohne Potenz ist nicht fort-

jedem Extensum (in jedem bewusstlos Materiellen) sey eine nothwendigseyende, aber materielle Grundkraft? und dass ebenso das Cogitare (die ganze Rationalität) in jedem cogitans ein Nothwendigseyn eines Geistwesens sey? Jede solche nothwendigseyende Dynamis ist denkbar als eine Monade, aber aus Qualitäten bestehend, durch welche sie mit Aehnlichen verwandt oder verbunden seyn kann.

Dadurch wird dem Schluss: Wenn Etwas ist, so muss ein Nothwendigseyendes anerkannt werden, genug gethan. Alle erscheinende Einzelheiten haben nothwendigseyende Kräfte zur Grundlage; sowohl die extensa als die cogitantia. Beide können gedacht werden in anfangloser, (nicht erst aus einem Chaos entstehender) Wechselwirkung, wo alle Extensa, oder materiellen Elemente, durch mechanisches nicht allein, sondern auch durch organisches (verarbeitendes) Anziehen und Abstossen unaufhörlich (nicht entstehen; aber) werden, oder, ihren Qualitäten nach, anders erscheinen, alle cogitantia aber auch als solche ihre unerforschliche Wirkungsstufen (Actuositäten) haben mögen.

Indem aber so dem Schluss, dass Nothwendigseyende in dem All seyn und das eigentliche All, das Wesentliche für alle leiblichen und geistigen Einzelheiten (singula oder individualia) ausmachen müssen, im Denken genug gethan würde; wären deswegen doch die so heterogenen Phänomena von zweierlei nothwendigen Noumenen abzuleiten, ohne dass die hohe ontologische Idee von einem Unum omnimode perfectum in ihnen als Existirender zu erkennen wäre. Auf jeden Fall blieben viele nothwendigseyenden Kräfte denkbar, auf welche die Idee Gottheit durch keinen Beweis überzutragen wäre.

zugehen und doch müssen wir davon hinwegkommen. Das unvordenkliche Seyn ist das reell Erste. Irgend einmal war nichts als eben dies rein Seyende; da aber ausser ihm Anderes existirt, so muss es ein Mittel geben, darüber hinwegzukommen. Ich drücke mich hier so aus; es ist im Anfange nur ein Versuch.

Nur die von Anfang vorausgehende Potenz haben wir verworfen. Also zwar nicht zum voraus, d. h. ehe es ist, kann das rein Seyende Potenz seyn; aber daraus, dass es nicht zum voraus Potenz ist, folgt nicht, dass das Seyn nicht nach der Hand, post actum (recht eigentlich), nachdem es ist, also a posteriori, allerdings das Seynkönnende sey[192]). Nur muss das Seyn, der actus, vorhergehen. Aber nichts verhindert und es wird von der Natur des Reinseyenden nicht widersprochen, dass demselben sich nach der Hand eine Möglichkeit darstelle, ein Anderes zu seyn, als es unvordenklich ist. Im ersten findet es sich ohne sein Zuthun. Nehmen wir an, jenes geschähe. (Die Berichtigung dieser Hypothesis später.) [??].

Es zeigte sich also ein Anderes, nicht von sich als Gott, aber ein Anderes von sich als dem unvordenklich Seyenden, stellte sich dar: so würde das Seyn zur potentia potentiae erhoben, zu einer Potenz, die die Potenz in ihrer Hand hat. Es würde sich gegen sein unvordenkliches Seyn in Freiheit

192) Dieses willkührliche Erfinden von drei Potenzen, die in dem als einzig vorausgesezten Nothwendigseyenden, wie blind oder unbewusst seyn sollen, bitte ich vorerst so, wie von Schellings Phantasie sie seltsam in einander mengt, geduldig zu überdenken und zu versuchen: Ob daraus eine Ueberzeugung möglich werde, dass sich jenes Nothwendigseyende in eine dunkelbleibende und in zwei göttliche Potenzen entwickele. Das ganze unphilosophische Kunstgebilde, so schien es mir, ist besser, durch die nachfolgende vollständige Berichtigung des ganzen Zusammenhangs zu prüfen, als durch einzelne Randglossen

gesezt sehe, zum Wahrhaft- und Wirklichseyenden erhoben seyn[193]).

Die erste nackte Potenz (in der negativen Philosophie) kann nur übergehen in's Seyn, die andere erkennt das Seyn als ihr Prius, in dessen Macht es steht, ob sie, diese Potenz, in's Seyn übergehe oder nicht. Hinwieder, was aller Potenz voraus das Seyende ist, dies ist es, ist das wahrhaft Seyende, Seynkönnende, weil es seines Urseyns als eines wahrhaft apriorischen, von aller vorausgegangenen Möglichkeit unabhängigen Seyns sicher ist und darum sich in voller Freiheit sieht, jenes andere Seyn (nicht ein anderes von seiner Gottheit; denn Gottheit ist es gerade durch seine mögliche Erhebung über den actus) anzunehmen oder nicht anzunehmen. Denn für es selbst, das Seyende, ist es völlig gleichgültig, ob es das Seyn annehme oder *nicht* [??], es ist das allem Begriff und aller Potenz vorausgehende Seyn. Es ist gleichgültig dagegen, ob es jenes andere Seyn adoptire oder nicht. Die Möglichkeit ist nur, wenn es sie will. Die Möglichkeit jenes andern, vom Urseyn verschiedenen Seyns, zeigt sich, stellt sich dar, erscheint nur als Möglichkeit und sie ist nicht, wenn das Seyende sie nicht will. Diese Möglichkeit erscheint dem Seyn als etwas zuvor nicht Dagewesenes, Neues, Unerwartetes, erst nach dem Seyn. Aber sie erscheint ihm von da an, dass es ist, von Ewigkeit. Denn ewig nennen wir das, dem nicht einmal der Gedanke vorangehen kann, das geradezu Seyende. Das ewige Seyn Gottes kommt selbst seinem eigenen Denken zuvor.

Die Ewigkeit[194]) ist eines von den Attributen Gottes, welche die Theologen die negativen nennen. Alle diese At-

193) Das vor allem Denkbaren Nothwendigseyende soll — — erst ein Wahrhaftseyendes werden? Dieses (undenkbare) Anderswerden sollten die Zuhörer vorerst so annehmen. Später soll der Beweis folgen. Diese Methode ist gut, um Alles aus Allem zu machen!

194) Das Ewigseynkönnen allein dem höchsten Wesen zuzuschreiben, ist eine Eigenheit der orientalischen Philosophie.

tribute, besonders die Ewigkeit gelten von Gott an und vor sich, ohne welche er nicht Gott, aber durch die er nicht Gott ist. Ewig ist auch die Substanz, aber die Substanz ist nicht Gott. Diese grundlose, jedem Gedanken zuvorkommende Ewigkeit, dieser „Abgrund", in welchem das Denken sich verschlingt, ist nur terminus a quo; die Wissenschaft weilt nicht bei ihr, sondern geht von ihr hinweg und sezt sie nur darum, um von ihr wegzugehen.

Obwohl nun jene Möglichkeit etwas Unerwartetes ist, so ist sie doch nichts Unwillkommenes; denn da sie dem Seyenden ein Seyn zeigt, das es durch sein Wollen haben kann, giebt es dem rein Seyenden erst ein Seyn, das es wollen kann (sich selbst kann es nicht wollen) nämlich ein Seyn-und-nicht-seyn-Könnendes, d. h. ein Zufälliges. Indem sie dem im reinen Seyn Eingeschlossenen den Gegenstand eines möglichen Wollens zeigt, wird sich dieses nun als Herr eines Seyns, das noch nicht ist, bewusst, und wird dadurch schon frei von seinem unvordenklichen Seyn, über das es nicht Herr ist. Die Erscheinung jener Urmöglichkeit giebt das Seyende zuerst sich selbst (Dativus), indem es sich von der unverbrüchlichen heiligen ἀναγκη des Seyns befreit. Dies um so mehr, als es im Seyn, das es vor sich sieht, die Vorstellung hat, sich von seinem unvordenklichen Seyn zu befreien[195]). Es ist ja Herr eines dem unvordenklichen Seyn entgegengesezten Seyns. So sieht es sich zugleich als Herrn des unvordenklichen Seyns.

Denken Sie sich, m. H., jenen Herrn des noch nicht seyenden, aber möglichen, und wenn es ist, zufälligen Seyns,

Die Griechen fanden keinen Anstand, auch das, woraus sie die Götter die Welt bilden liessen, als ewig zu denken. — Wie aber sollte das ewige Seyn Gottes selbst seinem eigenen Denken zuvorkommen? War der höchste Geist nicht immer wissend (ohne durch allmähliges Denken wissend zu werden) so wäre er nicht vollkommner Geist.

195) Kann man von dem Vollkommenseynmüssen (von dem non posse non perfecte esse) befreit seyn wollen, wenn man es ist?

dass er dies Seyn wirklich wolle; denken Sie sich dies zufällige Seyn also wirklich entstanden, so wird dies dem unentstandenen Seyn, dem Urseyn nothwendig begegnen; dieses wird jezt erst den Character des Grund- oder Anfanglosen erhalten (zuvor war es in völliger Gelassenheit.) Und ferner: Dies zufällige Seyn kann nicht entstehen und zwar an derselben Stelle, ohne auf das ewige zu wirken. Das zufällige wird das ungleiche seyn; ist dies entstanden, so wird an der Stelle, wo sonst nichts als das reine *A* war, das *B* seyn [196]), und der actus purus (A), der zuvor durch nichts gehemmt, oder in sich zurückgetrieben war, hat einen Gegensaz, wird aus der Stelle gerückt, in die Höhe gehoben [197]), wie wenn durch einen zuvor ruhigen, dann in Entzündung gerathenen Theil eines Körpers die über ihm liegenden Theile in die Höhe gehoben werden.

Und auf diese Weise kommt in das unbewegliche Seyn eine Beweglichkeit, es bekommt eine Negation in sich, hört zwar nicht auf actus purus zu seyn, ist aber nun nicht mehr actu, sondern nur dem Wesen nach, nur potentiâ

196) Der Prüfende hält hier die künstliche Dialektik fester, ehe er sich einreden lässt, dass A = das Nothwendigseyende, B werde d. i. ein Zufälliges in sich hervorbringe. Dies unvermerkt zugegeben, entsteht in der Folge die Schöpfung als Etwas, welches das A wollen und nicht wollen konnte. Aber wie könnte ein Nothwendigseyendes, als wissend und weise wollend, etwas Anderes als das Möglichbeste wollen? Dieses aber mit Gleichgültigkeit zu behandeln, wie etwas, das man auch nicht wollen könne, wäre ein Widerspruch und des A unwürdig. Umsonst ist also der dialektische Versuch, Zufälliges als B mit diesem A zu verbinden. Sobald man nicht blos Buchstaben und Worte, sondern Gedanken denkt, verschwindet dieses undenkbare B, so dass sich daraus nichts vom Daseyn der Welt erklären lässt.

197) Welche Phantasieen! Ein reiner Act des Nothwendigseyns — wird „aus der Stelle gerückt" — wird wie durch eine theilweise Entzündung (Explosion?) in die Höhe gehoben. Mirabilia dictu.

actus purus, ist gehindert in seinem actus purus, nicht mehr das lautere, potenzlose Seyn; dadurch aber, dass es Negation, Potenz in sich bekommen hat, ist es ein sich selbst besizendes Seyn geworden, ist in sich zurückgesezt, sich selbst geworden. Der, der Herr ist, das Zufällige zu sezen, ist seines Urseyns mächtig geworden, den actus purus zur Potenz zu erhöhen.

Wir durchwandeln hier — zuvor unbetretene Pfade, Gedankenzüge, die unserer Zeit fremd sind. Nur stückweise kann Alles beigebracht werden; daher ich in diesem Vortrage vornämlich auf Ihre Mitwirkung rechne, m. h. H., dass Sie selbst, was von Einem und demselben Begriff zu verschiedenen Malen gesagt wird, verknüpfen mögen.

Möglich also, haben wir gesehen, d. h. durch die Natur des Seyenden nicht widersprochen, ist die dem Seyn nachfolgende Potenz; denn erst das Reinseyende kann das Seynkönnende seyn. Die potentia pura, der Anfang der negativen Philosophie, war sogar impotent, Potenz zu seyn und konnte sich als solche nicht halten. Erst das rein Seyende ist das der Potenz Mächtige, und da es nicht Potenz des Actus seyn kann, ist es materiell schon potentia potentiae. Was immer sein Seyn voraus hat, ist das eigentlich etwas wollen- und anfangenkönnende, dadurch, dass es sein Seyn unabhängig von sich hat, sein Seyn voraus hat und desselben sicher ist. Von einem Menschen, der in Ansehung seines Seyns beengt ist, sagt man: Er könne nichts anfangen, müsse sich ruhig verhalten. Das a priori Seyende, das nicht erst seyn kann und dann ist, sondern gleich damit anfängt, das Seyende zu seyn, ist allein wahre und wirkliche Potenz. Das rein Seyende kann also nach der Hand (post actum) das Seynkönnende seyn. Ja wenn wir für dies Existirende (loco subjecti) ein Prädicat suchen, so könnten wir kein anderes finden, als: das Seyende ist das Seynkönnende, — nur nicht voraus!

Aber zunächst ist dies blos möglich, dass es so sey. Dass es wirklich des Seynkönnende sey, muss sich erst a poste-

riori durch den Erfolg zeigen. A priori können wir nur wissen, dass das nothwendig Existirende ist; und a priori ist nur möglich, dass es nach der Hand das Seynkönnende ist. Die vorläufige Annahme einer post actum sich zeigenden Potenz ist hypothesis, und erst zu erweisen. Dass das rein Seyende geradezu ist, ist die thesis. Dass es nach der Hand das Seynkönnende ist, ist die antithesis oder[198]) hypothesis, und nur als hypothesis liess sich der Saz einstweilen ausführen. Die nachfolgende Potenz kann nur im freien Denken gesezt werden, da die positive Philosophie nicht im nothwendigen Denken fortgeht.

Nehmen wir also an, es erschiene dem Seyn (loco subjecti), oder es erschiene dem mit dem Seyn identischen, das Seyn nicht von sich hinweg bringenden Subject oder Wesen (das Wesen ist hier vom Seyn nicht unterschieden) in ihm selbst die Möglichkeit, ein Anderes[199]) von dem zu seyn, was es seinem unvordenklichen Seyn nach ist. Die Folge ist, dass dem Seyenden durch Erscheinung eines andern Seyns sein unvordenkliches Seyn erst gegenständlich wird. Vor dieser Erscheinung hat das rein Seyende das unvordenkliche Seyn nur an sich. (Der Mensch hat eine Tugend oder Untugend an sich, sie ist ihm selbst nicht gegenständlich; er hat durch seinen Willen keine Gewalt über sie!) Das Seyn aber — und hiermit ergiebt sich ein zweiter Saz — d. h. der actus des Existirens ist dann mit dem Seyn im identischen Wesen auch nur insofern nothwendig, so lange es das Seyn an sich hat, so lange ihm das Existiren nicht

198) Der Saz, dass, wo ein Seyendes ist, ein Seynkönnen seyn muss, ist weder Hypothesis noch Antithese, vielmehr das in der Thesis des Seyenden Mitgesezte. Kein wirklich Seyendes ist denkbar, wenn nicht sein Seynkönnen entweder in ihm selbst oder in einem andern Seyenden gegründet ist. Das Nothwendigseyende aber ist immer ein Seynmüssendes und von einem blossen Seynkönnen kann dabei keine Rede seyn.

199) Die Fiction einer Unmöglichkeit Das Seynmüssende, wie und warum sollte es das Seyn von sich hinwegbringen?

gegenständlich geworden ist. So wie es ihm gegenständlich wird, so wie es durch die Erscheinung des anderen möglichen Seyns abgezogen wird von seinem Urseyn, so unterscheidet es sich auch als das seiner Natur nach nothwendig Existirende von seinem actu und in sofern nur zufällig nothwendigen Existiren.

Es ist dies eine wichtige Unterscheidung zwischen dem der Natur nach Nothwendigen und dem nur zufällig nothwendigen[200]) Existiren. Die Natur des nothwendig Existirenden (der Begriff, von dem wir ausgingen) bringt es mit sich, dass es actu existirt, ehe es sich selbst kennt. Sogar der actus des Existirens kommt ihm zuvor; es ist seyend, ehe es sich denkt, ist also unvordenklicher Weise seyend, und insofern ist ihm das Seyn allerdings ein Nothwendiges, existentia ineluctabilis, wofür oder wovor es nichts kann. Kein posse geht diesem Seyn voraus, aber wenn es vor dieses Seyn nichts kann, so folgt nicht, dass es nicht nach dem Seyn und über dasselbe etwas vermöge. Es findet sich in jenem *blinden* Seyn, ehe es sich selbst denkt und weiss, und sofern ist es ihm ein zufälliges. Hier tritt der Unterschied unserer Philosophie gegen Jacobi hervor, welcher Gott gleich mit Bewusstseyn sezt. Vielmehr müssen wir von einem Urseyn Gottes ausgehen, das ihm selbst zuvorkommt.)

Das a se esse[201]) ist nicht mit der causa sui zu ver-

200) Welch eine Bereicherung der philosophischen Kunstsprache! Ein zufällig Nothwendiges! = Eine anders mögliche Unabänderlichkeit! Eine nichts wissende Wissenschaft u. s. w. Dergleichen Paradoxa in die Denkwissenschaft ganz nagelneu einzuführen, dies nennt man, gesezt auch, dass es nicht wahr wäre, geistreich! tiefdenkend! scharfsichtig! Man staunt, will nicht bekennen, dass man nichts davon begreife, macht sich nicht klar, dass nichts davon zu begreifen ist und erklärt lieber den Philosophen, welcher es begriffen zu haben die Miene macht, für den tiefblickendsten Wundermann.

201) Der Gedanke: Causa sui ist allerdings, wenn causa den

wechseln; causa gehört unter den allgemeinen Begriff δυναμις = Potenz. Da müsste Gott zuerst Potenz, dann Actus seyn. Der Act des Existirens ist ein von Gott nicht Vorgesehenes und Gewolltes, damit objectiv ein absolut Nothwendiges, aber in Beziehung auf Gott ein Zufälliges, weil ein seinem Begriff von sich Zuvorkommendes. Das actu, nicht dem Begriff nach nothwendige Existiren ist das zufällig Nothwendige. [!!]

Das Zufällige in dem unvordenklichen Existiren war aufzuzeigen. Es kommt dem, was existirt, dem Existirenden selbst, zuvor, so dass dieses gar nicht als Wesen gesezt ist, sondern ganz ekstatisch, ausser sich gesezt, geradezu das Seyende ist. Das Wesen hat sich nicht entäussert, sondern ist entäussert, ehe es sich denkt. Es ist in ihm das Antipodische aller Idee, aber in diesem Gegensaze ist es selbst Idee, wegen dieser vollkommenen Umkehrung.

Dieser actus purus ist nicht selbst wieder durch einen actus geworden — da hätte er erst Potenz seyn müssen. Vielmehr ist er das unzugängliche Seyn, bei dem das Denken auf alles Prius, und hiermit auf sich selbst, verzichtet. Das Unvordenklichseyende hat das Seyn an sich, im erklärten Sinne; es ist also das Ansichseyende. Was ist nun aber es selbst? Es selbst kann nichts seyn als das seiner Natur nach nothwendig Existirende. Da es aber vor sich existirt, so ist seine Nothwendigkeit nicht durch seine Natur bestimmt, es ist nur actu, d. h. nur blind,

Entstehungsgrund bedeuten soll, sich selbst aufhebend. Was nicht entsteht, in dem ist auch kein Grund des „Entstehens" zu denken. Aber auch der Ausdruck a se esse lässt nicht zu, dass ein solches Seyn erst ein nicht ganzes se oder ipsum wäre. Es ist nur dann Gott, wenn es anfangslos alles das wirklich ist, was das Ideal Gottheit umfassen muss. Dem Urseyn Gottes kann nichts zuvorkommen. Denn alsdann wäre es nicht ein Urseyn. Denkt man nothwendigseyende Grundkräfte, so denkt man wohl ein anfangloses Seyn, aber nicht eine seyende Gottheit.

zufällig Existirendes [??]. (Vergl. Aristoteles Metaphysik über das Zufällige.)

Zufällig ist auch das Nichtgewollte, das Unversehene, wovor das Existirende nichts kann, dass es erst hinwegschaffen muss, um sich in den Stand des Könnens, der Freiheit zu versezen. Man kann das blinde Seyn auch erklären als das, was seinen möglichen Gegensaz zuvor nicht gekannt hat. Habe ich zwischen + A und — A zu wählen und entscheide mich für + A, so ist dieses ein gewolltes. Bin ich aber + A, ohne es zu wollen, so ist — A nicht für immer ausgeschlossen; es kann nach der Hand sich zeigen[202]).

Nun haben wir von der Potenz des andern Seyns gesagt, sie könne folgen, nicht vorausgehen; daher konnte sie auch im Acte des unvordenklichen Seyns nicht überwunden[203]) seyn. So ist eine nicht ausgeschlossene Zufälligkeit vorhanden. Ein Zweifel ist übrig geblieben, der post actum auftritt und dem blinden Seyn die Forderung stellt, dass es sich — wozu es noch keine Zeit gehabt — hinten nach auch als nothwendig bewähre durch Ueberwindung seines Gegentheils. Als nothwendig wird es sich auch bewähren, wenn ihm eine andere Potenz entgegengestellt wird. Denn auch das göttliche Existiren muss stark genug seyn, um gegen jeden Gegensaz als das unaufhörliche, nothwendige sich zu bewähren.

202) Wenn ein + A als ein nothwendigseyendes ist, so kann nicht ein — A in ihm seyn. Es müsste ausser ihm seyn und herzukommen. Da aber hier A Gott bedeutet, das omnimode perfectum, so ist kein Anderes denkbar, welches A wäre und doch jenem A als ein contrapositum entgegenstünde.

203) Was nothwendig ist, so dass kein Denken seinem Seyn vorausgeht, das hat nichts zu überwinden, so, wie wenn sein Seyn zweifelhaft wäre. Es auch ist nicht, ohne sich selbst als seyend zu wollen. Ein Nothwendigseyendes, wie könnte es sich anders wollen, ohne (nicht blos blind, sondern) ganz absurd zu seyn.

Es wird sich bewähren, aber es muss sich auch erst bewähren; und dies ist dann der lezte Grund der entgegenstehenden Potenz.

Es verlangt dies *das höchste Gesez alles Seyns*[204]), *welches will, dass nichts unversucht, Alles offen, klar und entschieden sey.* Dies Gesez ist in dem Sinne über Gott, dass das Gesez Gott erst in Freiheit sezt gegen sein unvordenkliches Seyn.

Das Gesez, in welchem wir den einzigen Grund der Erscheinung jener entgegengesezten Potenzen sehen, ist das Gesez der Gottheit selbst; es erscheint nur zufällig, nur jezt ausser Gott, wegen der aller Freiheit vorausgehenden Natur des unvordenklichen Seyns. Die Idee der Gottheit, die über dem actu Seyenden ist, offenbart dem vom Seyn gleichsam prävenirten *das Zufällige seines Existirens*; *es offenbart ihm zugleich das Mittel, sich von dem unvordenklichen Seyn zu befreien.* Die Idee für sich hätte keine Gewalt; der actus muss vorhergehen. Dadurch dass das Seyn vorausgeht und von seinem blinden actus die Idee ausgeschlossen ist, wird diese zu etwas Realem und Wirklichseyenden. *Die Idee offenbart Gott die Potenz, durch die er sich befreit.* Es ist keine Gott fremde Macht — nicht in diesem Sinne ist das Gesez zu nehmen. Nur seine Idee ist es, der es sich unterwirft, wenn er *die Möglichkeit* annimmt; denn das Gesez verbietet, dass etwas Zweifelhaftes bleibe. *Das Gesez der realen Weltdialektik* [?!] *will, dass nirgend etwas Zweifelhaftes sey.*

Hegel hat den Begriff der Dialektik wieder geltend gemacht in der Philosophie. Bei Plato ist es die königliche Kunst, d. h. die von Gott selbst ausgeübt wird. Man darf

204) Woher hat denn diese positive Philosophie ein Gesez: dass nichts unversucht, alles entschieden seyn solle? Alles, auch das Unmögliche, z. B. ein *zufälliges* Nothwendigseyn, zu versuchen und wie entschieden zu behaupten, ist das Gegentheil der Denk- und Naturgeseze. Ein Nothwendigseyendes, das erst ohne Wollen wäre, würde auch nie ein Wollendes werden.

sie nicht blos, wie Hegel es thut, auf die logische, negative Wissenschaft übertragen. Aristoteles zwar gebraucht διαλεκτικῶς und λογικῶς gleichbedeutend, aber nur weil das Logische bei Aristoteles das Wirkliche zur Voraussezung hat. In der negativen Philosophie hat die Dialektik höchstens formelle Bedeutung. Wirkliche Dialektik ist nur im Reiche der Freiheit; sie allein vermag alle Räthsel zu lösen[205]).

Gott ist so gerecht, dass er das einmal anerkannte Princip des entgegengesezten Seyns anerkennt, bis alle Gegensäze erschöpft sind. Es ist eingesezt, um Alles in Frage zu stellen. Dies Princip, das Gott seinem unvordenklichen Seyn entgegenstellte, entriss Gott (accusativ) seiner starren Ewigkeit und sezte ihn gegen sein blindes Seyn in Freiheit. [!!]

Ich habe mich bemüht, das Zufällige in der Natur des ersten Existirens darzuthun; denn allein auf diesem Zufälligen beruht die Möglichkeit eines Fortschritts, den das starre Seyn versagt. Mit dieser Zufälligkeit ist die Möglichkeit einer jenes unvordenklichen Seyn aufhebenden Potenz gesezt. Sehen Sie hierin keinen Pleonasmus, wenn ich sage: „Die Möglichkeit einer jenes Seyn aufhebenden Potenz. Das Blindseyende ist durch seine Zufälligkeit eben die (materielle) Potenz jener conträren Potenz. Die formelle Potenz ist ganz wo anders. Durch das Zufällige ist die Potenz eines anderen Seyns admittirt, ist ein anderes Seyn als Möglichkeit zugelassen. Das andere Seyn ist von jenem zufälligen Seyn nur nicht ausgeschlossen; es giebt ihm Raum — als Wirklichkeit erscheint es noch nicht.

Diese Möglichkeit nun ersieht das im unvordenklichen actus seines Existirens vom Seyn überholte Seyn (= Wesen), von da an, dass es ist (von Ewigkeit), als eine, die in sua potestate ist, d. h. es sieht sich selbst als das-ein-Anderes-von-seinem-unvordenklichen-Existiren-Seynkönnen, als ein Seynkönnen durch seinen blossen Willen. Dadurch wird es sich erst als Wille, Gottheit;

205) — Wie diese, alles was ihr beliebt, behauptende Art zu dialektisiren die Proben giebt.

seine Gottheit ist, ein Anderes von seinem unvordenklichen Existiren zu seyn.

Gott ist das das Andere (B) Seynkönnende. Aber er ist das B-Seynkönnende nur, sofern er das blinde Seyn voraus hat. Und wiefern in jenem Seynkönnen seine Gottheit begründet ist, so ist ihm schon hier seine Gottheit vermittelt, sofern er sich als das das Andere-seyn-könnende, über sein unvordenkliches Seyn hinaussieht.

Hier kehren sich[206]) die Begriffe um [!!]; das blinde Seyn zeigt sich nunmehr als das Impotente, Negative, das Seynkönnende, dem jenes Seyn vorausging, als das Positive. In diesem Seynkönnen ist die Stärke Gottes, *αἴδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*; die an der Schöpfung der Welt wahrgenommen wird. [Röm. 1, 20.] Damit fängt seine Gottheit an. In seinem Seynkönnen ist er schon das Ueberseyende, schon Gott. Das principium divinitatis ist das Seynkönnen. Ein Wesen, das in seinem Urseyn, worin es von selbst ist, beharren müsste, könnte nur starr und unbeweglich, todt und unfrei seyn. Selbst der Mensch muss von seinem Seyn sich losreissen, um ein freies Seyn anzufangen. Je höher die Macht dieser Selbstentschlagung und Entäusserung (Objectivmachung des unwillkührlichen Seyns), desto productiver, unabhängiger, göttlicher erscheint der Mensch. Sich von sich selbst[207]) zu befreien, ist

206) Dies heisst wohl, durch Philosophie alles auf den Kopf stellen. Ein Nothwendigseyendes soll wollen können ein Anderes zu seyn? und nur dadurch frei werden? Ein ewiges A soll B werden? Denkende hüten sich zum voraus vor diesem in Gott eingeschobenen B.

207) Nicht von seinem Seyn hat der Mensch sich loszureissen und zu befreien; vielmehr von dem, was er entweder nicht seyn soll, oder was er nicht in diesem Grade, sondern nur in Unterordnung unter das Höhere, seyn sollte. Der Menschengeist soll sich vom Sinnlichen nicht losreissen; aber es nicht gegen Vernunft und Verstand vorherrschen lassen. Im Seyn des Menschen ist Rechtwollen und Richtigdenken das Wesentliche. Nicht vom Selbst-

die Aufgabe aller Bildung. Die Menschen. Die, welche nicht von sich hinwegkommen, bleiben unvermögend.

Der wahre Gott ist der lebendige; lebendig ist, was über sein Seyn verfügt; lebendig ist der Gott, der aus eigener Macht aus sich herausgeht, ein Anderes von sich in seinem unvordenklichen Seyn wird, verschieden von dem Seyn, indem er a se ist [??]. Gott ohne diese Macht denken, heisst ihn der Möglichkeit jeder Bewegung berauben. Dann müssten (nach Spinoza)die Dinge aus Gott emaniren (schlechter Pantheismus); oder man müsste mit Voraussezung eines freien intelligenten Welturhebers versichern: Die Schöpfung sey unbegreiflich! (Schaler Theismus.)

Der Pantheismus wird wirklich „überwunden" nur durch das wirkliche Begreifen einer freien Weltschöpfung, wie Gott Urheber eines von ihm verschiedenen Seyns ist. Auf jenen nichtssagendenden Theismus aber beschränkt sich der Inhalt der Religionslehre, in welcher Jacobi und die gemeinen Rationalisten[208]) vollkommen übereinstimmen.

seyn und von Selbstliebe, nur von Selbstsucht soll sich der Mensch frei erhalten. — Das Gleichniss selbst zeigt, wie sehr sich der Verfasser in seiner Hauptlehre irrt, die er durch Analogie bestätigen möchte.

208) v. Schellings positives Philosophiren spricht sehr vornehm gegen einen „gemeinen" Rationalismus. Wird es uns denn zu einer Art von vornehmem Rationalismus verhelfen? Die vornehme Miene, die er 1812 gegen Jacobi angenommen, hätte er sich, da kein Streit um den Präsidentenstuhl zu München mehr stattfindet, ohne besondere Grossmüthigkeit längst abgewöhnen können.

Doch wir wenden uns blos zur Sache! Wenn der rationale Theismus sich die Aufgabe macht, über Weltschöpfung (d. h. über die Möglichkeit, dass durch das Denken und Wollen eines Nothwendigseyenden etwas, das sonst gar nicht existiren würde, „entstehe") nachzudenken, so sezt er keinen Augenblick ein Blindnoth-

Jenes Herausgehen Gottes könnte den Einwand erfahren: Damit werde in Gott selbst die Potenz eines ungöttlichen

wendigseyendes voraus. Wenn ein Grund eingesehen ist, das ontologische Ideal Gottheit als wirklich seyend (als perfecto modo existens) anzuerkennen; so ist durch diesen Gedanken gesezt, dass es, wie es unvordenklich nothwendig sey, so auch unvordenklich-nothwendig das Möglichbeste existible und coëxistible zugleich und ohne Deliberation wisse und wolle. (Das allzu menschenförmige augustinische und calvinistische Dogmatisiren über ewige „Rathschlüsse,“ Vorherbestimmungen u. dgl. entstand dadurch, dass das Urchristenthum populär sprach. Dieses Popularisirte aber sollte doch nie mehr zu einem Vorwurf gegen den durch strengeres Nachdenken philosophisch gereinigten christlichen Theismus missbraucht werden!)

Im Vollkommenseyenden kann das Freiwollen des Möglichbesten nicht erst zum unfehlbaren Wissen hinzukommen. Entweder wäre das Ideal nichtexistirend und bliebe dem Denker blos Ideal, oder es ist immer vollkommen freiwollend, indem es zugleich nothwendig richtig-wissend ist.

Dass aber Gott, als ein nothwendig das Möglichbeste wissender und wollender Geist, durch dieses sein Seyn ein Entstehen (ein Anfangen des Nichtseyenden, ein Werden des Nichtvollkommnen aus dem Nichtsseyn) bewirke und in diesem Sinn ein Erschaffen zu denken sey, ist theistisch weder zu verneinen noch zu behaupten. Ist das unvordenkliche Nothwendigseyn Gottes als wissend und wollend, d. i. als Geist, entschieden, so ist auch ein unvordenkliches (also gleichewiges) geistiges Wirken. Geistiges Wirken aber ist — menschlich davon so gut wie wir's vermögen, zu reden! — ein Ordnen. (Schaffen ist von Erschaffen, eben so wie Entstehen vom Anderswerden, wohl zu unterscheiden!)

Schreibt der reine Theismus dem höchsten vollkommnen Geist Erhaltung der Ordnung zu, so wird dadurch nicht negirt, dass jede natürliche Kraft sich nach ihrer Qualität und Quantität äussere, also auch der Wille, die Selbstbestimmungskraft der Geister, ungehindert bleibe. Ein höchster

Seyns gesezt, und damit falle man in einen materialen Pantheismus (Naturalismus); auf diese Weise lasse man Gott ganz übergehen in die Natur. — Ja, wenn man in Gott nichts anderes sezte, als jene Potenz des Andersseyns! Gott ist allerdings und zwar als Gott eine unendliche potentia *existendi* (Aussersichzuseyn), aber er ist 1) nicht blindlings übergehende Potenz; denn der actus des blinden Existirens geht voraus, und dadurch ist Gott eben so frei gegen jene Potenz des Andersseyns als diese ihn in Freiheit sezt; 2) hat Gott jene Potenz eines ungöttlichen Seyns nur in sich als Stoff, Materie seiner Gottheit[209]), um durch Negation dieses gegentheiligen Seyns als Geist zu

Geist, welcher das Beste, also das was nur durch ein mit Wissen harmonischwerdendes Wollen werden kann, unvordenklich nothwendig weiss und will, kann auch in Allen, welche wollen können, nur ein Freiwollen, ein dem Wissen des Rechten sich selbst ungezwungen gleichmachendes Wollen, eine zwanglose Selbsterziehung der Geister, gerne sehen. Auch seine Macht also, weil sie zugleich Weisheit seyn muss, kann nichts wirken oder einwirken wollen, was dem Hervorbringen des Guten durch Freiwollen, als irgend ein Nöthigen, hindernd und entgegen wäre. Sein ordnendes Wirken muss durch sein Freiwollen des ungezwungenen Guten mit dem Wollenkönnen derer, die sich selbst (moralisch) erziehen und erheben sollen, in einem nie störenden Verhältniss stehen.

209) Nichts als Undenkbarkeiten, die nicht zu sezen wären, ohne dass sie sich vor sich selbst entsezen müssten! Wer den Namen Gott nicht blos wie ein angewohntes absolut klingendes Wort gebraucht, wer dabei immer an das Ideal Gottheit (= Allgutseyn, Allvollkommenheit) denkt, wie könnte er in Gott eine Potenz eines ungöttlichen Seyns hineinsezen? — Umsonst folgt dann das Spiel mit dem Negiren und dem Negiren der Negationen. Durch Negiren des Ungöttlichen könnte kein Geist in Gott werden oder hervortreten. Geist müsste schon seyn, wo Ungöttliches erkannt und negirt seyn soll.

seyn, wirklicher Gott zu seyn; denn dies ist Gottes Begriff. Als blosse Voraussezung seines wirklichen Gottseyns ist ihm die Potenz nur Mittel, vom Starren hinwegzukommen und wirklicher Gott zu seyn.

Wir haben bisher die Aufheblichkeit [??] des unvordenklichen Seyns, um zu dem zu gelangen, was über dem Seyn ist (das erste Ziel der positiven Philosophie nach der Aufgabe der negativen) zuerst von Seiten des Seyns gezeigt. Dieselbe Aufheblichkeit zeigt sich von einer andern Seite. Denn das auf die besagte Weise actu[210]), unmittelbar Existirende ist dennoch eigentlich, seinem Selbst nach, nicht das actu, zufällig- sondern nothwendig Nothwendigexistirende. Es ist das natura sua nothwendig Existirende. Damit aber, dass es dies ist, ragt es schon über den actus seiner unvordenklichen Existenz hinaus. Es transcendirt ihn, und ist frei gegen diese Existenz. Es findet sich in diesem actus, von ihm überholt; denn nicht etwa jenes natura sua Existirende hat sich in das Seyn bewegt (denn dann wäre es als Möglichkeit vorausgegangen). Dem Seyn Gottes ist nichts voraus zu denken; jenes Seyn ist ein unmittelbar wirkliches. Wäre das natura sua Existirende dem actu nothwendigen Existiren voraus gegangen, so wäre dieses necessitirt durch das vorige (wie die Pflanze durch den Samen), vielmehr ist dieser actus ein a se esse, ein freiwilliges spontanes Seyn. (Der Begriff der Unschuld ist das beste Beispiel von jenem a se esse, das unser Ausgangspunct war. Unschuld ist a se esse, durch nichts Vorausgegangenes erst gesezt.)

Also das natura sua Nothwendige, obwohl es das eigentliche Selbst des actu Existirens ist, ist nicht Ursache dieser Existenz, wiewohl es in dem actus implicite mitgesezt ist. Aber, wie nun dem unvordenklich Seyenden seine

210) Genau gesprochen ist es nicht zu denken als ein actu d. i. durch einen Act existirend. Indem es im höchsten Sinn existirt, ist es ein agens, nicht ein actus, noch weniger durch einen actus.

nicht auszuschliessende Zufälligkeit gezeigt[211]) ist, tritt das wahrhaft Nothwendige als dessen Wesen und Selbst hervor und zwar als das dieses actus des Existirens nicht Bedürftige, da es das natura sua Nothwendige ist. Es ist das nothwendig Existirende auch ohne den actus, ja sogar mit Aufhebung desselben. Von da an [?] sieht es sich also als das auch über diesen actus hinaus Vermögende, hinaus Seynkönnende, sieht sich in der Freiheit, dem unvordenklichen Actus, ein anderes zugelassenes und lediglich in seiner Macht stehendes Seyn entgegen zu sezen. Das unvordenklich Seyende sieht sich nun erst als das über den Actus[212]) nothwendig Hinausexistirende, als Herrn 1) des dem unvordenklichen Seyn entgegen zu sezenden Seyns, das ihm erscheint als ein solches, das es durch sein blosses Wollen annehmen kann; 2) des unvordenklichen Seyns selbst, wiewohl nicht als Herrn, es zu sezen; denn darin ist es ihm zuvorgekommen, und darum nicht absolut von ihm aufzuheben. In seinem von ihm nicht gesezten, mit seinem Wesen gesezten actus sieht es sich als Herrn; der actus hebt seine Zufälligkeit auf, um sie in ein Nothwendiges zu verwandeln nach jenem Weltgesez.

Also der actus des Existirens in seiner Zufälligkeit wird aufgehoben! Und so ersieht mit der ersten Möglichkeit (B) das Unvordenklichseyende die zweite Möglichkeit, nämlich dass das reine Seyn zur Potenz erhoben und in

211) Wer könnte sie ihm zeigen? Der Blindseyende selbst dem Blinden?? — Freilich ist es eine unbegreifliche Verblendung, wenn ein Philosophirender in dem Nothwendigseyn eine Zufälligkeit, ein Andersseynkönnen entdeckt zu haben meinen kann. Mit dem Ewigseyenden ist, dass es seyn *könne*, zugleich zu denken, aber nicht, dass es auch nicht seyn, oder anders seyn könnte.

212) Dass das Unvordenklichseyende sich über das Unvordenklichseyn hinaus denke, wäre eine Widersinnigkeit, die ihm Niemand andichten sollte. Aber dass es sich über das Unvordenkliche hinaus existirend sehe, und dadurch als Herrn sehe, dies geht über alles Denken und Dichten.

Spannung gesezt, durch diese Negation sich selbst wiedergegeben werde. Denn das vorfindliche Seyn kann nicht schlechthin aufgehoben werden, wohl aber wird es von seiner Stelle gerückt, es wird in die Höhe gehoben und gespannt. Früher war es das gerade ausgehende, jezt durch die Negation begegnet es sich selbst[213]); nun erst wird es Seyendes, Sichselbstbesizendes. In das Nichtvermögende kommt eine Potenz; das gelassene Seyn wird ein Selbstseyendes; und nun erst durch die Negation erscheint das Seyn als das unaufhebliche, seine Zufälligkeit wird ja getilgt, und nun bewährt es sich als das dennoch nicht-nicht-Seyende (zu diesem Zwecke muss es erst als nichtseyend gesezt werden), um zu offenbaren, dass es dennoch nicht blos actus, sondern das Seyn des natura sua nothwendig existirenden, also göttlichen, Seyns ist. Jene erste Möglichkeit (B) wird ihm zum Mittel, sich als das nicht-nicht-Seyende zu bewähren.

Die Ausdrücke: Gott und göttlich, können wir hier schon gebrauchen, da wir im unvordenklich Seyenden den Herrn des Seyns erkennen, in dem Maase, als ihm die Potenz entgegengesezt wird und es in seinem reinen Ausgehen gehemmt ist. Die Gottheit besteht in dem Herrseyn über das Seyn, und es ist die höchste Aufgabe aller Philosophie, vom blos Seyenden (*τὸ ὄν*) zum Herrn des Seyns zu gelangen. Vgl. Newtons berühmtes Scholion in philos. princ. math. Deus est vox relativa, *includens* dominationem.

Woher dies Seyn, worüber Gott Herr ist, wenn nicht von seiner eigenen unvordenklichen Existenz? Das unvordenkliche Seyn wird erhöht, dadurch dass es Potenz

213) Ein Doppelgänger der seltensten Art. Er ist nothwendig und ist doch auch zufällig. Seine Zufälligkeit negirend aber ist er erst ein Selbst, das sich selbst begegnet. Meint man nicht, der Philosoph führe auf nächtliche Kreuzwege, wo durch Zauberschalle gebannt lauter tergemina zu sehen seyn sollen? Der Zauber entzaubert sich selbst, wenn alle Formeln durchgezaubert sind.

wird, um nicht blos actu, sondern göttlich nothwendig zu seyn. Es ist also angenommen, der actus der unvordenklichen Existenz sey ex actu gesezt durch das neu entstandene Seyn und dessen ausschliessende Natur. Dadurch ist das unvordenkliche Seyn in sich zurück als blosse Potenz gesezt. Aber Potentialität ist ihm unleidlich [??]; es kann wohl actu seyn, aber nicht seiner Natur nach aufhören actus zu seyn. Es ist ihm die Nothwendigkeit auferlegt, zu wirken, um sich in den actus purus wieder herzustellen.

Es muss das fremde hinzugekommene Seyn seinerseits wieder negiren und in sein ursprüngliches Nichts, in seine Potentialität, zurückbringen. So ist gleich mit der Erscheinung der ersten Möglichkeit Leben und Process in Aussicht gestellt. So ersieht das, welches der Herr der ersten Potenz ist, sich zugleich als Herrn einer zweiten Möglichkeit, das unvordenkliche Seyn zu verwandeln, für sich selbst zu einem zufälligen zu machen, es zur Potenz zu machen, und es damit von sich hinweg zu bringen. In der ersten unvordenklichen Existenz ist nicht blos das Seyn, sondern ein eingewickeltes Wesen. Das reine Seyn, durch die Negation, die es erfahren hat, ein für sich seyendes, selbständiges, schliesst nun nothwendig das, was in diesem Seyn als Wesen war, aus, ebenfalls es für sich sezend, für sich, getrennt, aber befreit vom Seyn, als Wesen[214]).

Dem, welches Herr der ersten Möglichkeit ist, ist hiermit die dritte Möglichkeit gestellt, sich selbst als vom nothwendig Seyenden freies, als sein- und nicht-seynkönnendes, als Geist zu sezen [!!]. Dem unvordenklich Seyenden ist also an derselben ersten Möglichkeit (B) das Mittel gegeben, sich als Geist zu sezen. Geist ist [?], was frei ist zu wirken und nicht zu wirken, das frei

214) Wer kann, der denke sich etwas bei diesem Wortgemengsel und Begriffverwirren!

gesezte Wesen, ein Seynkönnendes, das seiner mächtig bleibt im Seyn, das im Seyn (das ihm freisteht) sich behält, sich selbst gleich, also Seynkönnendes bleibt.

Diese an der dritten Stelle stehende Möglichkeit kann nicht das unmittelbar Seynkönnende seyn. Dieser Ort ist schon genommen (B). Ausgeschlossen vom unmittelbar Seynkönnenden kann es auch nicht das Seynmüssende seyn; denn dies ist der als seyend gesezte actus purus. Es ist also das als Seynkönnendes Seynmüssende, das nothwendige Wesen, das sich nicht verliert, oder Geist.

Diese dritte Möglichkeit erscheint dem unvordenklich Seyenden, das schon durch die erste Möglichkeit als Herr gesezt war, als das Seynsollende[215]), in welchem eben darum der Schluss ist, so dass ausser diesen drei Möglichkeiten keine andere und in ihnen alles Seynkönnende und demnach alles Zukünftige beschlossen ist. (Diese ganze Entwickelung geht einer Zukunft entgegen.)

Was bleibt aber dem unvordenklich Seyenden, das nun Herr seines Seyns und seines Wesens ist und beider sich entäussern kann? Nichts, als sich zu dem nicht mehr actu, sondern natura sua nothwendig Existirenden zu erheben. Alles Andere hat es von sich ausgestossen. (Der actus purus, die Grundlage ist nur potentia potentiae. Es hat sich in das seiner Natur nach nothwendige Existiren, das implicite im actus purus gesezt war, wirklich erhoben, in dem Verhältniss, als sich der actus purus seiner Existenz in blosse Möglichkeit (Potenz) aufgelöst hat. Es weiss sich als Herrn über sein Wesen und Seyn, als das nun natura sua Nothwendige. Dies sich-unabhängig-Wissen von jenem unvordenklichen actus giebt ihm die Freiheit, an die Stelle des

215) Geist wäre demnach das, welches als das Seynkönnende das Seynmüssende und folglich das Seynsollende ist. — Sage Jemand, ob dies nicht die klarste, gleichsam genetische Definition ist von — Geist. Sage Niemand, dieses positive Philosophiren verwerfe das Definiren, das deutliche Begriffbestimmen. Wie könnte Geist geistvoller definirt werden?

ersten Seyns sich ein freies Seyn zu sezen. Gott ist der absolut freie Geist, der auch über das, worin er Geist ist, sich schwingt, auch an sich als Geist nicht gebunden ist oder sich als Geist nur als eine Potenz von sich behandelt: das ist erst das Ueberschwängliche[216]).

In der christlichen Lehre wird Gott als Geist gedacht; und doch ist der Geist nur eine Person in ihm. Gott ist Geist, der eben so auch die anderen Potenzen ist, doch keine für sich, sondern in unzerreissbarer Einheit. Wohl hat das natura sua Nothwendige zu dem actus purus das Verhältniss des Wesens oder Begriffs, aber nicht in dem Sinn, dass es vorausginge; es tritt nicht anders denn als überexistirend hervor, und darum kommt das Seyn dem Wesen zuvor.

Wenn dem unvordenklich Seyenden sein ganzes Wesen als aufheblich gezeigt wird, so erhebt es sich in seine Idee, ist erst wirklich Gott, da es als das blos unvordenklich Seyende nur potentia, implicite Gott ist, nicht als Gott. Das unvordenklich Seyende erhebt sich in seine Idee, wenn es sich zu dem erhebt, das natura sua nothwendig existirt. Dies erst, was als Wesen des Existirens nicht bedarf, ist Gott.

Wir sind hiermit zu dem Höchsten gekommen, über das hinaus nichts zu denken ist. Nur der erschöpfend-

216) Wie wohl muss es dem so positiven (so nach Belieben das Undenkbare sezenden) Philosophen selbst in der Brust gewesen seyn, da er endlich sein Nothwendigseynkönnendes, frei von dem ersten Unvordenklichseyn, hier bis in's Ueberschwängliche gebracht und über alle Spannung erhoben hatte. Vor Kurzem bemerkte ein Recensent, sonst ein Bewunderer des noch latent gewesenen theologisch-positiven Philosophismus: Wie sehr obligirt der liebe Gott den Philosophen seyn müsse, dass sie ihm endlich, wieder persönlich zu werden, verhelfen. Der Verfasser verhilft ihm noch leichter, alles zu seyn, was er nur will, seyend, seynkönnend, nichtseyend, nicht-nichtseyend; alles pro und contra in Ueberschwänglichkeit.

sten Dialektik ist es möglich, von dem actu Seyenden des Spinoza zu dem seiner Natur nach Seyenden zu gelangen. Eigentlich konnten wir von Anfang nur dieses wollen, was sich unmittelbar und zunächst darstellte. Das actu Nothwendige haben wir nur gleichsam blindlings gesezt. Was wir das unvordenkliche Seyn nannten, war nur der actus des actus purus, vor welchem der actus purus selbst nicht gesehen wurde. Jezt, da der actus aufgehoben ist, ist der actus purus als Wesen erhalten. Gott ist der actus purus als Wesen, darum eben Wesen, das über dem Wesen (im Sinne von Potenz) ist, überwesentliches Wesen[217]), wie die griechischen Theologen sagten. Jezt heisst die obige Formel: in Deo essentia et existentia unum sunt! in Gott ist der actus[218]) des Seyns eben das Wesen.

Dass wir dem actus purus selbst seinen actus vorausgehen liessen, der dann erst hinwegzuschaffen ist, war unvermeidlich und könnte uns am wenigsten von Denen vorgeworfen werden, welche in Gott negative Attribute annehmen. Nur das schlechthin Ewige, nur das schlechthin Einzige kann Gott seyn! müsste man in Bezug auf die negativen Attribute sagen. Es ist nicht nothwendig Gott. Es ist kein nothwendiger Uebergang von den negativen zu den positiven, durch welche Gott erst Gott ist (Güte, Vorsehung). Die Theologen haben noch keinen nothwendigen Fortgang gefunden und der ist auch nicht möglich. Darum aber, dass sie den von uns entwickelten Gedanken nicht eingesehen haben,

217) Dergleichen Steigerungen, wie sie durch Dionysius Areopagita in die Sprache des Mysticismus übergingen, sind nur Wortklänge, nicht Gedanken. Ueber vollkommenes Wesen hinaus ist keine Wesentlichkeit auch nur in Gedanken zu sezen. Solche Wortsteigerung sagt nur: Die Sache selbst, *wie* das omnimode perfectum im Zustande des Wirklichseyns sey, ist uns unausdenkbar.

218) Eben deswegen ist es kein actus, sondern ein agens actuosum.

ist die Theologie bis jezt des Pantheismus nicht Meister geworden.

Ohne das vorausgehende blinde Seyn könnte Gott gar nicht Gott, nicht das Ueberseyende seyn. Und als solchen haben wir ihn erzielt[219]. „Herr über ein Seyn", das ist der Begriff der Persönlichkeit; Herrschaft über das Seyn schlechthin ist absolute Persönlichkeit. Was aber über dem Seyn ist, kann nicht vor ihm, sondern nur nach ihm seyn. Die Existenz Gottes lässt sich nicht erweisen, sondern nur die Gottheit des Existirenden, des actu von selbst ewig Seyenden, und auch diese nur a posteriori.

Indess ist jenes allem zuvorkommende Seyn, das Gott ohne sein Zuthun hat, nur ein Gedanke des Augenblicks, Voraussezung der Sache nach, nicht der Zeit nach. So wie er in jenem unvordenklichen Seyn ist, weiss er sich sogleich als dieses actus des Existirens nicht bedürftig, als das seiner Natur nach Nothwendige; und gerade in dieser Transcendenz über das ursprüngliche Seyn ist er Gott. Von Ewigkeit sieht er sich als Herrn, sein unvordenkliches Seyn zu suspendiren, damit es ihm mittelst eines nothwendigen Processes zum selbstgewollten und so erst zum göttlichen Seyn werde [?]. Schon vor dem wirklichen Thun weiss er sich als Herrn[220].

219) Nicht das wesentliche Seyn, aber wohl die richtig denkende Anerkennung des Seyns eines in den aufsteigenden Reihen der Geister, (der wissend wollenden Persönlichkeiten) höchsten Geistes zu begründen ist Aufgabe des theologisch philosophischen Forschens. Dies Ziel aber wird nicht erzielt, wenn man durch undenkbare Fictionen darüber hinaus zielt. Und was wäre durch alle diese Ueberflüge in's Ueberseyende erzielt, wenn am Ende die Gottheit des actu von selbst ewig seyenden — nur a posteriori zu erweisen wäre?

220) So wäre alles ein Drama, das der Herr des Seyns mit sich selber spielte und doch auch nicht spielte, weil es schon in der Unvordenklichkeit gespielt seyn müsste. Ist

Bis jezt blieb Alles noch in der Möglichkeit. Wie kann Gott vermocht seyn, diese Möglichkeit zur Wirklichkeit zu bringen?

[XII. v. Schelling: Wie Gott durch den Process [?] ein von ihm verschiedenes Seyn in Wirklichkeit sezte.]

Eine bei dem Nächsten stehen bleibende Dialektik könnte sagen: Gott nimmt jene entgegengesezte Potenz an, um sein nicht-selbst-geseztes Seyn in ein gewolltes Seyn zu verwandeln, um die blinde Affirmation seines Seyns durch Negation zu vermitteln. Aber für wen sollte er dies thun? Er weiss vorher, dass jenes actu ewige Seyn sich selbst bewähren und herstellen werde. Um sein selbst willen einen zwecklosen Process, der für ihn selbst nicht Zweck seyn kann? Er kann sich zu diesem Process nur entschliessen wegen etwas ausser ihm (praeter se). Er kann sich zur Suspension jenes actu ewigen Seyns nur entschliessen wegen eines Andern ausser ihm, welches zu verwirklichen jene Potenzen ihm Mittel seyn müssen. Erst als Herr eines von ihm verschiedenen Seyns ist Gott ganz von sich hinweg, absolut frei und selig.

Diese Behauptung müsste denen auffallen, die als Gott nur jenen lezten Begriff der negativen Philosophie kennen, das ewige absolute Subject-Object, oder, nach Aristoteles, den allezeit nur sich selbst Denkenden.

Aber in dieser Nothwendigkeit, sich ewig selbst zu denken, läge eine ungeheure Beschränkung; kein Sterblicher möchte sie auf sich nehmen. Immer nur an sich zu denken, müsste jeder gesunden Natur der peinlichste Zustand seyn. Der Mensch haftet nicht an sich. Johannes Müller schreibt: Ich bin nur glücklich, wenn ich producire. Göthe: Ich denke nur, wenn ich producire. Im Produciren ist der Mensch nicht

dieses alles nur „ein Gedanke des Augenblicks“, warum macht denn der Philosoph so viele Worte darüber, um Undenkbares denkbar zu machen?

mit sich selbst, sondern mit etwas ausser sich beschäftigt, und darum eben ist Gott der grosse Selige (Pindar).

Allerdings ist der Process, der für Gott durch die in ihm erscheinende Potenzen vermittelt ist, ein Process der Suspension und doch Wiederherstellung des actu nothwendigen Seyns; aber zwischen diesen beiden Momenten liegt die Welt. Die Welt ist die Suspension des actu Existirenden in der Gottheit, ist der suspendirte actus des göttlichen Seyns. Durch Aufhebung des actus ist das Wesen nur in sich zu erhöhen.

Gott entäussert sich nicht in die Welt[221]), sondern erhebt sich vielmehr in seine Gottheit; entäussert ist er unvordenklicher Weise; indem er den actus suspendirt, geht er in sich. Zugleich nun aber suspendirt Gott den actus seines nothwendigen Existirens, um ein von ihm verschiedenes Seyn an die Stelle jenes ersten Existirens zu sezen. Gott hat an jenem unmittelbar blos Seynkönnenden, das von Ewigkeit in ihm sich darstellt, das nur etwas ist, wenn er will [??], daran hat Gott als reales Princip dieselbe Indifferenz des Seyn- und Nichtseynkönnens[222]), die wir in der reinen Vernunftwissen-

221) Allerdings kann das Seyn der Welt nicht abgeleitet werden von einem Entäussern des vollkommenen Geistes, durch welches es sich in oder ausser sich in unendlich viele non perfecta getheilt oder modificirt hätte. Aber ein Suspendiren des Actus des nothwendigen Existirens? Wer kann dies für einen denkbaren Gedanken halten?? Auch dass der Geist durch Denken und Wollen etwas ausser sich bewirke, ist unrichtig. Der Geist schafft in sich Begriffe, Ideale. Aber wer verwirklicht sie, ohne schon vorhandenes, auch nothwendigseyendes, geistiges oder bewusstloses Material?

222) Der Verfasser versteht unter Nichtseynkönnen hier nicht ein non posse esse, sondern ein posse non esse. Zwischen der Möglichkeit zu seyn und der Möglichkeit nicht zu seyn ist die Indifferenz Nichtseyn. Wer kann, sobald er sich in klaren Worten aussprechen wollte, sagen: Diese Indifferenz

schaft als prima materia gesehen haben. Am Seyn- und Nichtseynkönnen hat Gott den realen Grund, auf welchem er das in der negativen Vernunftwissenschaft als blose Möglichkeit Enthaltene zur Wirklicheit führt. Dieselben Potenzen, die in der negativen Philosophie als apriorische vorkommen, kommen hier wieder vor, aber nicht als solche, die dem Seyn vorhergehen, sondern die das Seyn vor sich haben, und durch das als Wesen gesezte Seyn, als eine übermaterielle geistige Einheit zusammen gehalten werden. Sie sind durch diese Einheit zusammen gehalten, auch wenn sie wirklich geworden sind, und durch diese Einheit in Spannung und Verschiedenheit gesezt.

Diese Einheit ist nicht materiell, sondern geistig, unauflöslich, und hält sie uno eodemque loco zusammen, was nur durch Process möglich ist. Die uneinigen Potenzen werden durch die Ursache des Processes, durch jene übermaterielle Einheit zusammen gehalten. Denken wir uns zum Voraus das Erzeugniss dieses Processes, so wird es eine alle apriorische Möglichkeiten, auch die durch die Urpotenzen abgeleiteten Möglichkeiten in sich befassende und begreifende Wirklichkeit; es wird ein πᾶν seyn, und zwar eine Welt, von der das Zufällige nicht ausgeschlossen, aber dem Nothwendigen untergeordnet ist, so dass diese Welt einerseits als reale (und nicht logische), andererseits als logische erscheint, weil das Zufällige hier dem Nothwendigen, dem Seynmüssenden untergeordnet ist.

Diese Verbindung des Realen und Logischen[223]) hat von

sey für Gott ein reales Princip? Wo das Seyn und das Nichtseyn gleich möglich ist, da ist nicht ein Seyn, sondern ein Stillstehen im Nichtseyn, im Zuwarten, ob Seyn oder Nichtseyn (durch irgend ein Drittes, wovon nichts bekannt wäre) entschieden werde. Im entschiedenen Seyn könnte alsdann keine Zufälligkeit seyn. Wird das posse esse ein esse, so kann es alsdann nicht ein Anderes seyn, als es ist.

223) Was die Denkkraft als richtig einsieht (wie reinmathematische, reinethische Säze) das ist auch ausser dem Den-

jeher zum Schwersten gehört, so dass Kant das Zufällige dem unerkannten Ding an sich, das Nothwendige aber dem logischen Bestand der Erkenntniss zugewiesen hat. Das Zufällige liegt aber vielmehr in dem von uns so genannten Seyn- und Nichtseynkönnenden, das Nothwendige, das in nichts und durch nichts aufzuhebende, sich immer wieder Realirisende in dem suspendirten actus der göttlichen Existenz, der gedrungen ist, sich in actum herzustellen. (Das Seynmüssende).

Aber es ist zu zeigen, ob durch den als Möglichkeit gezeigten Process ein von Gott verschiedenes Seyn entstehen kann. Der Punct, an den sich der ganze Process anknüpft, ist das zuvor nicht gewesene, ex improviso, gleichsam hervorgetretene andere Seyn. Das nothwendige Seyn findet sich gleich in dem Seyn, dem keine Potenz vorausging. Dies Seyn konnte nicht gesezt seyn durch Ueberwindung einer entgegengesezten Potenz. Eine entgegengesezte Potenz hatte nicht Zeit, sich zu zeigen[224]). Aber eben weil diese Potenz durch den actus nicht überwunden worden, kann sie sich nach der Hand zeigen; eine Möglichkeit kann nicht ausgeschlossen werden, sondern nur eine Wirklichkeit. Das unvordenkliche Seyn, das wir darum als potentia potentiae bezeichnet haben, giebt ihr selbst erst die Möglichkeit, sich zu zeigen. Vor diesem Seyn konnte sie sich nicht zeigen, und so hat sie im unvordenklichen Seyn gleichsam eine Stätte

ken überall richtig, weil es an sich richtig ist und nicht erst durch das Denken richtig wird. Auf der Allgemeingültigkeit der apriorischen Wahrheiten, welches ist, wenn es auch nicht gedacht würde, beruht die Harmonie zwischen dem Denken und dem Seyn, welche aber nicht Identität ist.

224) Was? wie? und wo? war sie denn doch, als eine dem nothwendigen Seyn Gottes entgegengesezte Potenz?? — Nichts als eine leere Fiction, über welche aber die täuschende Dialektik so lange fortspricht, bis man aus Ueberdruss und Langweile alles zugiebt, was sie unter einander mengt, um den Schein zu retten, als ob sie das Seyn der Welt zu erklären vermocht hätte.

gefunden, die sie vorher nicht hatte. Nicht an das Existirende selbst, sondern an das in diesem eingeschlossene Nothwendige kann sie sich wenden, welches eben darum auch frei ist, durch Adoption der entgegengesezten Potenz das Urseyn, dem Wesen nach nicht, aber dem actus nach, aufzuheben. Nur von diesem, über den actus des Existirens hinaus seyenden Wesen kann jene Möglichkeit angenommen werden, adoptirt werden (hinter den eignen Kindern). An sich ist jene Potenz, von der wir sprechen, eine objective Möglichkeit, der durch das Unvordenklichseyn erst gegeben ist, als möglich zu seyn. Aber nicht an sich selbst kann sie ad actum übergehen, sondern sie ist nur dafür Gott. Sie kann zur Wirklichkeit nur werden, wenn Gott sie will; aber eben wegen ihrer Unvermögenheit a potentia ad actum überzugehen, fordert sie in Gott einen Willen, so dass sie die materielle Potenz eines göttlichen Willens ist. Gott kann seinen Willen an sie sezen oder nicht. In diesen Vorsaz Gottes kann sie nur als Mittel aufgenommen werden; in eben diesem Vorsaz muss auch das unvordenkliche Seyn aufgenommen seyn, an welchem Gott die Macht hat, das entgegenstehende Seyn in das zu verwandeln, als was er es finaliter wollen kann.

So werden Gott sein Seyn und Wesen zu blossen Potenzen eines zukünftigen und zwar von ihm verschiedenen Seyns; er ist das von ihnen bedürfnisslose, das seiner Natur nach nothwendige Wesen, natura necessaria; als dies Ueberschwängliche, das sein eigenes Wesen und Seyn ausser sich gesezt hat, ist Gott, die unbesiegliche, weil nicht mehr materielle, sondern „übersubstantielle“ Einheit, durch die das conträre Seyn und das von diesem negirte unvordenkliche Seyn zusammen gehalten werden, so dass alsdann zwischen diesen ein Process nothwendig ist. Denn das unvordenkliche Seyn ist zwar ex actu gesezt durch das conträre Seyn; aber absolut kann es nicht aufgehoben werden, denn es hat seine Wurzel in Ewigkeit, wohl aber kann sein actu-Seyn aufgehoben werden. Es selbst wird vielmehr durch die Hemmung, Negation, als unendliche Potenz des actus gesezt, so dass es auf diese Weise wirken muss, um durch

Ueberwindung des entgegengesezten Seyns sich in seinen actus purus herzustellen[225]).

„Wie ist aber die Ueberwindung des entgegengesezten Seyns zu denken? Das in jenem conträren Seyn eigentlich Seyende ist ein in Gott erst hervorgerufener, insofern zufälliger (blinder) Wille, den er an jene zuerst erscheinende Potenz sezt.

Wir haben an diesem ersten Seyn, das blos in einem göttlichen Willen wirkt, jenes durch den blossen göttlichen Willen Seyende, das auch in der allgemeinen Lehre von der Schöpfung als πρῶτον ὑποκείμενον angesehen wird. Von diesem sagt man, es sey aus Nichts geschaffen, d. h. es hat blos ein Seyn im göttlichen Wollen. — Nichts aber ist überwindlich und nichts kann widerstehen als ein Wille. Wille ist Urseyn, Stoff, aus dem Alles.

Ein Wille ist allerdings überwindlich. Wenn in unserem gelassenen Innern (= actus purus) ein zufälliges Wollen sich erhebt, so fühlen wir unsern Willen aus seiner Ruhe gesezt, beengt, gehemmt. Da wo er zuvor war, ist jezt ein Anderes; der ursprünglich gelassene Wille ist peripherisch gesezt; aber weil er von einem fremden Willen negirt ist, darum erlangt er die Kraft, den entgegengesezten Willen zu negiren, zu überwinden, worauf der gelassene Wille wieder frei aus-

225) Das Gerede in diesen §§. ist so überschwänglich und übersubstantiell, dass kein Wort dagegen gesagt werden kann, weil durchaus nichts dabei zu denken ist. Etwas, das sein eigenes Wesen und Seyn ausser sich seze — ein unvordenklich Seyendes, dessen actu-seyn aufgehoben werde u. s. w. Wer kann solche Monstra von Gedanken denken? Dies ist die wahre Tiefe, der unergründliche, unwiderlegliche Bythos, weil ungründlich und undenkbar.

Dazu dienen dann zugleich die neu herzugebrachte blos sinnliche Kunstwörter von (gleichsam chemischem) Process, Adoption, Spannung, Hemmung, Ueberwindung u. s. w., die für das Geistige so wenig passen.

strömt. So ist auch das zur Wirklichkeit zugelassene andere Seyn überwindlich, weil es durch den Willen geworden ist.

Die Ueberwindung könnte plözlich geschehen; aber seit der conträren Potenz das Seyn eingeräumt ist, kann sie nur stufenweise verdrängt werden. Der zarte Plato gebraucht in Beziehung auf das conträre Princip den Ausdruck: es müsse beredet werden. Der Wille, der die eigentliche Energie des entgegengesezten zufälligen Seyns ist, ist ein eigener, selbständiger; er wird stufenweise von dem sich herstellenden actus purus überwunden.

Da wird aber noch ein Princip seyn müssen, das die Stufen bestimme, ein Princip, das sowohl von dem conträren Seyn als dem stufenweise es beschwörenden Princip unabhängig seyn muss. Denn das Eine hat seiner Natur nach nur den Willen, unbedingt zu bestehen; das andere den Willen, zu überwinden. Jenes bestimmende Princip ist uns gegeben in der dritten Potenz, dem Geist, dem vom Seyn freien Wesen, das sich nicht um das Seyn bemüht, sondern affectlos und unbetheiligt im Seyn ankommt. Eben weil es unvermischt ist mit dem Seyn, kann es über das Seyn gebieten. Das dritte ist also das regulirende Princip, so dass wirklich verschiedene Momente und Stufen stehen bleiben.

Im Process haben wir also drei Potenzen (sie sind sehr wichtig[226]) für die ganze Folge, obwohl sie in verschiedenen Gestalten auftreten).

226) v. Schelling meint der Philosophie den wichtigsten Dienst gegen ihre Verdächtiger dadurch zu erweisen, dass er undenkbar vieles darüber spricht, wie er schon in der Philosophie selbst drei Potenzen Gottes entdecken könne. Dadurch soll denn die Philosophie mit der kirchenväterlichen (nicht biblischen, nicht urchristlichen) Theologie versöhnt werden, die aus dem Neuplatonismus eine Dreipersönlichkeit in den Einen wahren, heiliggeistigen Gott des Urchristenthums hineingetragen hat, so dass der von Christus immer Vater genannte Gott zwar meist den Einen alleinigen Gott, doch aber auch — man kann nur immer weniger zeigen, wo? — eine besondere Person (in dem persönlichen Gott?) bedeu-

1) Die veranlassende Ursache der ganzen Bewegung, das dem Urseyn entgegengesezte andere Seyn, B, als dessen Energie wir einen zufälligen, aus den Schranken des blossen Könnens gesezten, schrankenlosen, blinden, gesinnungslosen Willen [??] gefunden haben. Dies Seyn nun wirkt ausschliessend auf das Urseyn, im Anfang völlig ausschliessend, so dass, was jezt reiner Actus war, wir uns jezt als rein aufgehoben denken müssen.

2) In die tiefste Negation also tritt jene ebenfalls vorgesehene und in den göttlichen Willen aufgenommene Potenz, die wir die besonnene nennen. Denn das Besonnene hat seinen Siz nicht im Willen; aber ausgeschlossen vom Seyn durch die entgegengesezte Potenz, erlangt es in Kraft seines Urseyns die Macht, den schrankenlosen Willen wieder in die Schranke d. h. in die Potenz zurückzubringen. Ist dies einigermassen geschehen, ist durch die Wirkung der zweiten Potenz ein Können am schrankenlosen Seyn geschaffen, so ist damit etwas gesezt, das nicht blos Werk jenes ersten Willens, sondern auch des andern gelassenen, aber nun erst wirkend gewordenen ist, ein Drittes ausser Beiden.

Die Schöpfung zerfällt in zwei Momente: a) Sezen des schrankenlosen Seyns, um sogleich wieder in die Innerlichkeit, in die Potenz und Schranke zurückgebracht zu werden. b) Verinnerlichung, dadurch, dass am Seyn eine Potenz hervorgebracht wird.

Schöpfung ist nicht etwas einfach Positives, gleichsam ein aus sich Hinaussezen. Vielmehr das ursprünglich Daseyende wird in Schranken gebracht, das so weit dann ein in sich Seyendes, sich selbst Besizendes ist, dadnrch dass an ihm das Können hervorgebracht worden; daher ist das Entstandene ein seiner selbst Mächtiges, ein wahres Drittes ge-

ten soll. Wie viel wahrer stimmt Philosophie mit dem Christenthum überein, wenn nur dieses von den Zeitmeinungen rein gedacht wird, die ihm (frühe und später) beigemischt worden sind und nunmehr, weil sie lange geglaubt wurden, wie unentbehrlich dogmatisch beibehalten werden sollen.

gen die beiden Potenzen, ein Ding, und zwar als gemeinsames Erzeugniss der beiden Potenzen ein concretes Ding.

Die zweite Potenz (A^2) ist die ursprünglich negirte, ex actu geseзte, die sich nur sofern verwirklicht, als sie die andere negirt. Als ursprünglich wirkliche konnte sie sich nicht verwirklichen; dies sezt Negation voraus. Und darum ist diese Fähigkeit sich zu verwirklichen, die Potenz und Macht des zweiten Princips, eine ihm gegebene. Die zweite Potenz ist das nicht unmittelbar, sondern secundo loco Seynkönnende. Es musste ihr die erste Möglichkeit (B) vorangehen. Nachdem B aufgehört hat, Potenz zu seyn, ist es an dem actus purus, Seynkönnendes zu seyn. Zur Potenz erhöht ist es A^2 und durch dieses wird der schrankenlose Wille überwunden.

Ist dies nun vollendet, hat A^2 keinen Gegensaz mehr, so bliebe am Ende des Processes nichts eigentlich Wirkendes mehr. Da tritt nun erst

3) die dritte Potenz, A^3 in die Wirklichkeit[227]). Die Endabsicht des Processes ist, dass jenes Seyn, das Gegenstand der Ueberwindung ist, zur Exspiration [!!] gebracht, das Aushauchende wird des dritten Wesens, des Geistes, dem allein gebührt zu seyn. Aber gewissermassen ist doch B schon von der zweiten Potenz (A^2) unterworfen. (Um mit meiner frühesten Darstellung den Zusammenhang zu erhalten, gebrauche ich diese Bezeichnung.) B verhält sich zu A^2 als dessen ὑποκειμενον, als die Materie, in der sich dieses verwirklicht. So weit A^2 nun an B sein Werk vollzogen hat, so weit ist dem A^3 Raum gegeben, wiedenn schon A^3 als das Ordnende, Stufenbestimmende,

227) Es soll wie mathematisch aussehen, wenn v. Schelling seine zwei Potenzen wie A^2 und A^3 bezeichnet. Da sie aber einander gleich, nicht die dritte höher potenzirt seyn soll, als die zweite, so zeugt diese Bezeichnung nicht von Kenntniss des Sinns, den sie mathematisch hat. S. oben S. 131.

Dass aber überhaupt die Erfindung dieser drei Potenzen unlogikalisch und blosses Phantasiespiel ist, zeigt meine vor N. XIV. folgende Vollständigere Berichtigung.

im Process waltete. Der Geist ist es, der Maas und Ziel sezt, und der siegreichen Potenz eine Gränze der Ueberwindung bestimmt.

Jede der drei Potenzen nun ist eine ausschliessende; sie coalesciren nur im Product, das dadurch selbständig ist. Jede der Potenzen ist noch potentia pura et ab omni concretione libera, reine Ursache, und zwar, um gleich hier die Trias der Ursachen nachzuweisen, ist B die causa materialis, A^2 die causa efficiens, per quam, und A^3 die causa in quam oder secundum quam omnia fiunt. Schon im Hervorbringen oder Schaffen richten sich die beiden andern Potenzen nach der dritten; die dritte schwebt ihnen als das eigentlich Seynsollende vor. Nach ihr sehen die Potenzen hin als dem Muster; aber sie gehorchen auch ihrem Willen, sie entscheidet zwischen beiden. Nur ihr gehorcht B, wenn es sich das von der zweiten an ihm hervorgebrachte Maas (Potenz) gefallen lässt; nur ihr gehorcht die andere Potenz, wenn sie von dem zum Theil überwundenen B ablässt. Die dritte ist die, die durch ihr blosses Wollen jedes Werdende auf seiner bestimmten Stufe erhält.

In Bezug darauf ist von Gott im A. T. gesagt: Er gebeut und es steht d. h. es bleibt stehen. Die lezte Absicht des Processes ist die Ueberwindung des B, dass es in seiner Exspiration das Höchste seze, das über einer Welt des mannichfaltigen Seyns als überwältigende, Alles beschliessende Macht aufgeht.

Wird die dritte Potenz als das eigentlich Seynsollende bestimmt, so könnte man auf den Gedanken kommen, die erste Potenz[228]) sey das Nichtseynsollende, und es sey somit eine Art böses Princip in den Process aufgenommen. Der

228) Auf diese dunkle, nicht benannte Potenz kommt es dieser Philosophie sehr an, weil dadurch das Nichtvollkommne und sogar das Böse in dem, was geschaffen seyn soll, originell erklärt wird. Die (imaginäre) Methode der Gegensäze will, dass auch das Göttlichgute nicht seyn könnte, ohne das Entgegenstehende. Siehe Schellings philosoph. Schriften, I. Bd. S. 492 ff.

Folge wegen ist es wichtig, dass das zur Schöpfung nothwendige Princip nicht als das Böse gefasst werde. Es ist allerdings dadurch, dass es als das Nichtseynsollende bezeichnet wird, als Mittel betrachtet. Aber, weil es Mittel ist, ist es nicht verwerflich; es kann ein göttlich gewolltes Mittel seyn. Die göttliche Weltregierung handelt meist durch Mittel, und zwar meist δι' ἐναντίου. Für jezt ist das entgegengesezte Seyn eigentlich das Seynsollende, aber nur, um im folgenden Moment als das Nichtseynsollende negirt zu werden [??]. Ist es aber weiterhin für ein solches erklärt, so ist der Standpunct verändert; würde es sich dann wieder gegen den göttlichen Willen entzünden, dann würde es das Böse seyn [?].

[XIII. v. Schelling's Endziel der Schöpfung.]

„Wir sind da angekommen, wo wir den Inhalt des Processes übersehen und die Potenzen, die sich dem a priori Seyenden darstellen. Die nothwendige Folge des Processes ist Hervorbringung eines seiner Unterlage nach zufälligen, aber actu dennoch der Nothwendigkeit unterworfenen, eines auf verschiedenen Stufen vertheilten und doch nicht ungemessenen, sondern einem bestimmten Ende zugehenden Seyns, die Hervorbringung eines κοσμος einer Welt aller möglichen Dinge, die als Wirklichkeit gesezt sind. Und wenn das unvordenkliche Seyn eine nothwendige Voraussezung seiner Gottheit ist, so ist es dadurch doch nicht Gott, sondern Gott ist Gott erst als Herr, welcher Schöpfer seyn kann, der die Potenzen in Wirklichkeit bringt.

Ohne die Potenzen wäre Gott nicht wirklich Gott. Potentiâ ist er immer Gott; auch schon im unvordenklichen Existiren ist er gegen das Seyn frei, seiner Natur nach, substantiell dagegen frei. Dies eben vermittelt ihm die Urpotenz; sie befreit ihn von seinem unvordenklichen Seyn.

Diese hier ausgesprochene Behauptung, dass Gott erst wirklich Gott ist, sofern er sich als Herrn der welt-

erzeugenden Potenzen sieht, muss unterschieden werden von der Behauptung, dass Gott nicht Gott seyn würde ohne die Welt. Denn er ist Gott schon als Herr jener Potenzen (wenn sie auch nur Möglichkeiten sind); er braucht nicht durch die Welt hindurch zu gehen, um erst im Menschen oder in der Weltgeschichte zum Selbstbewusstseyn zu kommen. Gott ist schon vor der Welt Herr der Welt, sie zu sezen oder nicht zu sezen; ihm verschlägt es nichts, so oder so zu existiren; in Ansehung seines Seyns ist es ihm völlig gleich.

Aber auch in Ansehung seiner Gottheit liegt keine Nöthigung dazu, wenn gleich dadurch, dass er die Welt wirklich sezt, ein Zweck erreicht werden muss. Unser Begriff der Schöpfung ist also wesentlich verschieden von der Annahme, nach der die Welt eine logische Folge der göttlichen Natur sey, so wie von der Annahme, dass Gott sich frei zur Entäusserung entschliesse, um selbst der Process zu werden. Auch nach uns entsteht die Welt durch einen göttlichen Process, aber über dem er als absolute Ursache, als causa causarum, die Potenzen in Spannung sezende, selbst aber über dem Process und als ausser der gegenseitigen Ausschliessung beharrende Ursache steht[229]). Auch hat gewiss Niemand jenen unerfreulichen Theorieen Beifall geschenkt, als weil er eine andere Erklärung nicht für möglich

229) Hierdurch ist nichts, als eine (imaginäre) Erweiterung des Philonischen Neoplatonismus versucht. Nach Philo steht der Urgott als geistige Ursache des Logos, der nach Gottes Ideen schafft, im Ueberseyenden. v. Schelling sezt den Logos zwischen zwei andere Potenzen, um die Philosophie dem postnicänischen Dogma noch mehr zu accommodiren. Sollen denn aber Philosophie und Theologie nicht vielmehr allein über das Reinwahre mit einander übereinkommen? Soll auf beiden Seiten das gewissenhaft freie Nachdenken immer durch ererbte Meinungslehren beengt, zur ancilla gemacht werden?

hielt. Freilich, damit dass man sagt, die Schöpfung sey unbegreiflich, kann man sich auch nicht begnügen.

Soll nun die Welt eine frei gesezte Schöpfung des göttlichen Willens seyn, so muss zwischen der Ewigkeit Gottes und der Welt etwas in der Mitte seyn. Die Welt als eine mögliche musste in dem göttlichen Willen enthalten seyn. Das Mittel, das nachfolgende Seyn sich als möglich vorzustellen, hatte der Schöpfer an jener Urmöglichkeit, die er in sich hat, seit er ist. Diese befreit ihn von seinem unvordenklichen Seyn; sie giebt ihm die Möglichkeit, dies Seyn als Mittel zur Ueberwindung des entgegengesezten Seyns zu verwenden, sich selbst als frei vom Seyn, als reine Potenz, als Geist zu sezen.

Das entgegengesezte Seyn wird in verschiedenen Stufen überwunden und so kann die zweite Potenz sich in verschiedenem Maase verwirklichen. Dies wird auch von der dritten gelten; denn sie ist durch die Ueberwindung der ersten. Durch dies Verhältniss ist eine unendliche Mannichfaltigkeit möglicher Stellungen der Potenzen gegen einander gegeben, und bei dem, welcher der Herr dieser Potenzen ist, steht es, diese Stellungen alle zu versuchen, und die Mannichfaltigkeit der möglichen Welt vor sich im Bilde vorüber gehen zu lassen. Hier erhalten die Ideen, die Urbilder, reelle Bedeutung.

Ἰδεα ist Gesicht, und zwar so, dass es sowohl den Blick selbst, als das im Blick Vorübergehende enthält. Die Ideen sind Vermittelungen zwischen den Dingen (modificirte Einheiten) und der Gottheit als höchster Einheit. Allwissenheit ist zu allgemein, *γνωστα παντα τα εϱγα αὐτου*: die Ideen sind Visionen des Schöpfers.

So weit menschliche Kunde reicht, ist jene Urpotenz als Anlass alles vom göttlichen Seyn verschiedenen Seyns gefeiert worden. Sie ward verherrlicht zu Präneste als Fortuna Primigenia, in deren Armen der künftige Herr der Welt lag. Fortuna ist das Seyn- und Nichtseynkönnende, das Urzufällige, das nicht vor dem Nothwendigen, sondern nur nach demselben seyn kann; das nicht eigentlich zur göttlichen Natur gehört und doch nicht auszuschliessen ist,

sondern sich Gott darstellt und immer nur die Natur eines „Angenommenen" behält.

Sie ward gefeiert als Weltamme. Mater und materia sind sachlich verwandt; denn sie ist ὑποκείμενον der künftigen Schöpfung. Sie ist die Maya (hängt zusammen mit Macht, Möglichkeit, Potenz), welche die Neze des (blos) Erscheinenden vor dem Schöpfer ausbreitet, um ihn zu fahen zur wirklichen Schöpfung.

Am bestimmtesten ist diese Potenz bezeichnet in den Salomonischen Sprüchwörtern[230]). Als Weisheit [Chocmah. Kap. 8, 1. 13 ff.] „Jehovah" (das ist der Name dessen, der Herr des Seyns ist) hatte mich am Anfang seines Weges u. s. f. Wie aber sollte diese Potenz, die sich Gott nur dar-

230) Die hebräische Stelle will ausdrücklich dem „Sohn" d. i. der menschlichen Jugend, die Chocmah, das Scharfdenken, empfehlen im Gegensaz gegen die „Unbesonnenheit". (Chocmah bedeutet Schärfe, acies.) Deswegen sagt sie ganz populär: Auch Jehovah (d. i. qui fieri facit et faciet, nach dem Pihel von Havah = fit, factum est) hat nichts gemacht, ohne dass ich, die Chocmah, bei ihm war." Wer sieht nicht das blos poetisch kindliche Personificiren der auch dem Jehovah zugeschriebenen Denkkraft? Das Folgende deutet darauf, dass der Jüngling es sich mit ihr nicht so schwer nehmen solle. „Sie mache Gott und Menschen Vergnügen." Das Wohlbedachte gelingt und erfreut. — Dies ist, wenn der Context betrachtet wird, der Sinn der den Sohn zur Bedachtsamkeit ermahnenden Stelle. Prometheus soll er lieber seyn, nicht Epimetheus. Auch in Gott sey Vorsicht u. s. w. Aber nach dem Contexte die alterthümlichen Stellen volksverständlich erklären, ist nicht sublim genug. Mysterien sollen in sie hineingedeutet werden, weil freilich in schlichte Reden alles hineingelegt werden kann. Hätte aber das Alterthum Geheimlehren zu geben gehabt, die wir nur, wenn sie wörtlich gegeben wären, haben könnten, so müssten sie buchstäblich gesagt seyn, nicht erst mythologisch hineingedeutet werden.

stellt als Potenz eines blinden Seyns in Gott, wie sollte diese Weisheit genannt werden? Dies Princip ist hier nicht in seinem Aussersichseyn, sondern in seiner Möglichkeit, vor seinem wirklichen Seyn gedacht. Hier ist es allerdings Subject, Prius, Voraussezung aller künftigen Bewegung, das dem Schöpfer sein Wissen der künftigen Bewegung Vermittelnde. (Hier, wo Alles nicht durch nothwendiges sondern freies Denken gewonnen wird, ist nichts für vollendet zu halten, ehe das Lezte hinzugefügt wird.)

„In der bisherigen Entwickelung lag etwas Unbefriedigendes: Nach dem Bisherigen scheint es ja, als werde jenes Princip (die Urmöglichkeit) einfach überwunden und trete in's Nichtseyn zurück, so dass in Ansehung seiner der Process zwecklos wäre. Aber das aus dem Seyn Zurückgebrachte ist doch einmal durch das Seyn hindurchgegangen, ist aus dem Seyn in sich zurückgebracht. Es ist sein selbst bewusst geworden. Unmittelbar kann Gott kein Bewusstseyn und kein Bewusstes hervorbringen, sondern nur aus dem Bewusstlosen kann Bewusstseyn entstehen [??]. Jenes Princip ist durch alle Wonnen und Schmerzen des Processes hindurchgegangen, ist Anfang, Mittel und Ende des Processes, begreifendes Wissen desselben; und das ist Weisheit.

Darin lag der Zweck des Processes und nur um solchen mitwissenden Wissens halber konnte Gott den Process selbst wollen. Dies Wissende war Zweck des Processes. Als Wissendes war die Potenz des Anfangs wenigstens ersehen und um diese Urpotenz bewegte sich eigentlich Alles. Nun ist es aber nicht ungewöhnlich, dass ein Princip gleich anfänglich nach dem genannt wird, wozu es sich am Ende macht. Einen gewordenen Verstand hat das Verstandlose zu seinem Anfang [??]. Auf den tiefern Stufen nimmt die Natur nur das Gepräge des Verstandes an, im Menschen ist der Verstand durchgebrochen, ganz Verstand. Aller wirkliche Verstand zeigt sich nur in seiner Herrschaft über das Verstandlose.

Der Wahnsinn[231]), der potentiâ in der Tiefe des menschlichen Wesens verborgen liegt, ist das, was im Menschen überwunden seyn sollte, aber durch irgend eine Ursache wieder wirkend wird. Es ist die Wirklichkeit des ausser sich seyenden Princips.

Selbst einem höchsten Verstand liegt dies Princip, als ein überwundenes, zu Grunde: nicht in der Abwesenheit, sondern in der Beherrschung desselben offenbart sich die schöpferische Kraft. Wo kein Wahnsinn ist, der geregelt und beherrscht wird, da ist auch kein mächtiger Verstand [!!]. Der Blödsinn besteht gerade in der Abwesenheit dieses ursprünglichen Stoffes, durch dessen Regulirung der Verstand sich thätig beweisen will.

Man pflegt wohl auch Verstand und Willen einander entgegen zu sezen. Mit Recht, sofern der Wille, wenn er vom Verstande abstrahirt, keine Gränze in sich haben kann. Darum aber ist das seiner selbst mächtige Wollen auch an sich selbst Verstand, und so sind Verstand und Wille wieder dasselbe; die Urpotenz im Ausgehen von sich selbst, ein blindes Wollen, ist, zu sich selbst gekommen, Verstand. Der Wille ist Subject des Verstandes im eigentlichen Sinne, quod subjectum est; was aber Subject des Verstandes ist, ist potentiâ schon Verstand.

In jener Urpotenz ist der Verstand des göttlichen Lebens. Verstand = Vorstand = Urstand (Jacob Böhme) bezeichnet das, wovon etwas ausgeht. Jene Urpotenz ist aber wirklich der Urstand, woran der ganze Process anknüpft. Wenn dann diese Potenz aus der Bewegung — und sie bleibt durch die ganze Bewegung hindurch — in die Ruhe in sich zurückgebracht ist, dann ist sie der wirkliche Verstand, das wirkliche Subject (Unterstand, id quod substat) der explicirten göttlichen Existenz. Denn das Seyn, das sich Gott in der Adop-

231) Die Lust zum Wahn, zum Wähnen, Ahnen u. s. w. sollte doch deswegen der Philosoph nicht positiv in sich werden lassen! Oder ist's räthlich, dass die Manie der Pythia über dem Dreifuss und der dunstvollen Weissagungshöhle an die Stelle philosophischer Begeisterung trete?

tion des entgegenstehenden Seyns giebt, ist ein explicites und zu diesem verhält sich die nun als solche gesezte, verwirklichte Urpotenz nicht mehr als der Verstand, Urstand, sondern als der Unterstand. ἐπιστήμη von ἐπισταμαι. = εφισταμαι ich bleibe stehen. Der Verstand ist nichts als die zum Stehen gebrachte Urpotenz (ursprünglich ist sie das Unstäte), das aus der Bewegung zurückgekommene, nun sich selbst besizende Princip der Bewegung. Verstehen = bestehen-können. Baco: scientia est potentia. Was also die Wissenschaft alles Seyns, die Weisheit ist, ist auch die Potenz alles Seyns.

Alles was nun die Sprüchwörter von der Weisheit sagen, stimmt überein mit der von uns angegebenen Natur der Urpotenz, die dem Schöpfer erst die Schöpfung vermittelte. „Der Herr hatte mich als Anfang seines Weges" [Kap. 8, v. 22. 23.], d. h. als er sich aus dem unvordenklichen Seyn heraus bewegte; vor seinen Werken. — Der Ausdruck zeigt, dass von etwas die Rede ist, das selbst nicht ein Werk Gottes ist. Jene Urpotenz ist nicht eine Hervorbringung Gottes. Zwar ist sie auch nicht vor ihm als die Potenz seines Seyns, aber so wie er ist, ist sie da, stellt sich ihm dar als etwas, das er wollen und nicht wollen kann[232]). Obwohl nicht Gott, war sie doch

232) Die Denkkraft soll seyn Etwas, das Gott wollen, oder nichtwollen kann?? — Ueberhaupt giebt v. Schelling hier schon eine Probe, wie er in die populärste für Jünglinge bestimmte Personification seine Tiefen hinein zu legen, Mythen mysteriös zu machen liebt. In dergleichen einfache, alterthümliche Stellen kann man alles, das Abstracteste, Modernste zurücktragen, wenn man nicht bedenkt, dass Subtilitäten, besonders in der nichtphilosophirenden althebräischen Nation, gar nicht vorauszusezen sind und der Zusammenhang vielmehr auf das Einfache, Praktische hindeutet. Die Chocmah fordert 8, 1—21. Menschen auf, ihr zu folgen, sie in Gottesfurcht und Rechtschaffenheit zu lieben. So spricht die personificirte Lebensweisheit, welche auch Klugheit zur Nachbarin hat. Von Vers 22. an aber empfiehlt sie

nicht Geschöpf, und dadurch eben das Mittlere zwischen Gott und dem Geschöpf. Der Herr hatte sie; er überkam sie, weil sie zuvor nicht da gewesen, sondern nach der Hand, nachdem er ist, sich einstellte. Er hatte sie als Möglichkeit nicht seiner selbst, aber alles andern in der Zeit Erscheinenden. — „Ich war eingesezt" d. h. princeps constituta sum. Princeps bedeutet das Anfangende (Varro in seinen grammatischen Betrachtungen über die Mythologie nennt Himmel und Erde die Alles anfangenden Götter, unterscheidet aber principes eos, penes quos sunt prima, von den summis, penes quos sunt summa). In diesem Sinn ist die Weisheit von Ewigkeit als Alles anfangend eingesezt durch den Schöpfer, der an sie den Process des Werdens anknüpft. — „Ich war eingesezt ehe die Meere waren" u. s. f., als er seinen Zirkel auf die Erde sezte, d. h. bei Entstehung des Weltsystems.

Aber auch nach der Entstehung war ich bei ihm als Kind, [Vs. 30.] Pflegling (nicht Werkmeister), nutritius, also auch ein angenommenes Kind. (Plato spricht auch von einem Mitaufgezogenen der göttlichen Natur, worin von Anfang viel Unordnung war.) Noch war die Potenz nicht hinausgesezt; darum war sie wie das Kind im Hause des Vaters. Diese Urmöglichkeit, heisst es weiter, war dem Schöpfer willkom-

sich auch dadurch, dass selbst Jehovah nie ohne sie war und wirkte, vielmehr, weil sie bei ihm war, ist und bleibt, alles weise schuf. Also ist Vers 32. die Anwendung: Höret mich, Söhne! beachtet die Schritte meiner Wege u. s. w. Hierauf, nicht auf etwas Metaphysisches oder Hyperphysisches, deutet der Context: „Jehovah besass mich, ehe er etwas verwirklichte. Ich war mit heiligem Oel geweiht (Nasach ist giessen, übergiessen, wie es Priestern, Fürsten geschah). — Weil darauf zweimal folgt: Ich ward entbunden; ich gebar, ehe Seen, ehe Berge waren, so scheint der ursprüngliche Sinn zu seyn: Ich war die geweihte Braut Jehovahs, ich gebar, ehe er schuf. Der wahrscheinliche Sinn ist: Weisheit war die Erzeugerin des götlichen Weltplans vor dem Werden.

men. Ich war das Vorbild der Schöpfung, zeigte ihm, was er schaffen könnte, wenn er wollte. „Alle Tage" d. h. alle Momente der künftigen Schöpfung zeigte ich ihm.

(Eine Frage, womit die Brahminen die Missionäre in Verlegenheit sezten, war die: Was doch Gott gethan habe vor der Weltschöpfung? Die Missionäre hätten nur ihre Bibel sollen fleissig zur Hand nehmen; da hätten sie es in dieser Stelle gefunden.)

„Aber meine Lust war, dem Schöpfer den künftigen Menschen zu zeigen." Denn jene Urpotenz, das subjectum ultimum der Schöpfung, war bestimmt, im Menschen zum Bewusstseyn zu kommen, und so das Mitwissende der göttlichen Schöpfung zu werden. —

Diese Stelle ist wahre Eingebung; ich würde aber eben so darüber urtheilen, wenn sie in einem Profan-Scribenten stände.

„Bis jezt haben wir die Schöpfung nur als eine mögliche gesehen. Dass der Schöpfer diese Möglichkeit in's Werk sezte, ist nicht a priori einzusehen, wie überhaupt keine freie That. Indem wir aber eine solche zufällige, aber immer mehr in Verstand verwandelte Welt, die durch die Mittelglieder bis zum menschlichen Bewusstseyn aufschreitet, vor uns sehen, ist es durch Erfahrung bewiesen, dass das Nothwendigseyende wirklich und der That nach Gott ist; welcher Beweis sich aber immer mehr verstärkt. Diese Thatsache wird sogar zulezt zum unmittelbaren [??] Gegenstand des menschlichen Bewusstseyns.

Wenn aber das wirkliche Sezen der Potenzen und ihres Processes in Ansehung Gottes selbst gleichgültig ist, wenn es für ihn dasselbe ist, ob er diese Potenzen bei sich in der Einheit des ursprünglichen Entwurfs, Vorsazes, oder in der Spannung und Ausschliessung hervortreten lässt, was bewegt ihn denn, die wirkliche Welt zu sezen? Denn dass dies geschehen ist, davon überzeugt uns der Inbegriff des zufälligen Seyns an der Stelle, wo

nichts[233]) war, als das nothwendige unvordenkliche Existiren.

Gott, wiewohl er sich als Herrn des Seyns weiss, entbehrt doch etwas, nämlich das Erkanntwerden. Dies Verlangen, erkannt zu seyn, ist den edelsten[234])

233) Wer kann dies behaupten oder denken, dass einst oder unvordenklich Nichts war, als ein einziges Blindnothwendigseyendes mit seinen (so lange wirkungslosen) Potenzen? Dieses vorauszusezen ist eben so undenkbar, als die Voraussezung, dass extensum und cogitans eben dieselbe Grundkraft sey.

234) Darauf also, dass dem Herrn des Seyns ein Bedürfniss zuzuschreiben sey, ruht in dieser positiven Philosophie die Erklärung, warum und wozu die Schöpfung alles dessen, was nicht der dreipotenzirte Gott selbst ist, geworden sey. Müsste denn aber dieses edelste Bedürfniss, erkannt (anerkannt) zu seyn, nicht ein ewiges gewesen, also die Weltschöpfung ein gleichewiger actus des actu seyenden seyn? Oder giebt es eine Philosophie, die auch in jenem Abyssus des Unvordenklichen den neuen Begriff einer Zeit ohne Zeit, eine Chronologie ohne Chronos, einzuführen hat? Ueberhaupt ist es gewiss eine der Gottheit viel würdigere Voraussezung, wenn der rationale und christliche Theismus annimmt, dass der vollkommene Geist als solcher die Coëxistenz aller möglichen Arten von Geistern, die sich durch Selbstvervollkommnung verhältnissmässig beglücken können, immerfort neben sich will und wollte, und dass der vollkommene Geist, selbsterworbenes Vollkommenwerden, mehr als anerschaffenes, achtend und liebend, dafür auf jede wirksame, uns unerforschliche Weise das Nöthige wirke, ohne dass dadurch die zu dieser Selbsterziehung aller Geister nöthige That- und Willensfreiheit gehemmt wird. Anlass und Mittel gewähren hemmt die freie Selbsterziehung keineswegs.

Eine kleine Nebenfrage möchte seyn: Da „das Verlangen, erkannt zu seyn, den edelsten Naturen am meisten eigen ist“, wie kam es doch, dass der Einzige, welcher die Offenbarung der allerwichtigsten Erkenntnisse in seiner Hand, wenigstens in petto hatte, das edelste Bedürf-

Naturen am meisten eigen; und so dürfen wir nicht Anstand nehmen, in die an sich bedürfnisslose Natur Gottes dies Bedürfniss zu sezen. Der Hauptzweck, dass Gott diesen a priori gezeigten Process wollte, ist erkannt zu seyn; die ausser sich gesezte Potenz sollte zum Wissenden der ganzen Schöpfung, zum eigentlich Gott Sezenden, zum Siz und Thron der Gottheit werden.

Vollständigere Berichtigung der v. Schellingischen Gottheitslehre und Dreipotenzen-Entdeckung.

Fassen wir die Quintessenz der unter Nr. IX. bis XIII. vorgelegten überschwänglich positiven Offenbarungen zusammen, um dadurch das Wesentliche dieser nur sich selbst sezenden Behauptungen im Zusammenhang zu prüfen.

Gottes Zweck bei der Weltschöpfung soll seyn: „erkannt zu werden." Die hochwichtigste Frage muss demnach seyn: Was haben wir, kraft der „neuen, dem Wesen nach lezten Philosophie", von Gott zu erkennen? wenn überall nur das Erkennen des Absoluten als Gottes, nicht die selbstthätige Vervollkommnung und das dadurch bedingte Wohl der Geister, der Zweck ihres Daseyns und der dafür anwendbaren Mittel seyn soll.

1. „Anzuerkennen ist ein nicht durch Anderes, sondern anfangslos in seinem Seyn oder Wesen Seyendes, ein im Seyn unabhängiges, nothwendig-absolut-Existirendes." [Allerdings! Wäre vor allem Seyenden ein

niss, erkannt zu werden, so lange zurückhielt? Wie ist es zu verantworten, dass er der wartenden Welt, dem sehnsuchtsvollen Europa, es so lange unmöglich machte, das Positive dieser religiösen Potenzenphilosophie und zugleich den philosophischen Theologen ohne Beiwort, nach Verdienst zu erkennen?

Nichtseyn, so wäre Nichts. Denn im Nichtseyn wäre kein Etwas, das durch sich oder durch ein Anderes hätte existiren = sich in's Seyn „herausstellen" (ex-sistere) können.]

Vom ersten positiven Saz: Etwas existirt! geht, aber nur mittels eines Dilemma (s. Note 170.) das sicher aus, was v. Schellings positive Philosophie ohne weiteres zum ersten Grundsaz macht: Es existirt etwas absolut- (dem Seyn nach nichtabhängig-) Existirendes. Das vorausgehende Dilemma ist: Wenn etwas ist, so ist es entweder selbst im Seyn unabhängig, oder es hängt ab von einem im Seyn Unabhängigen. Der Anfang dieses Philosophirens ist in sofern positiv, weil die Voraussezung: Wenigstens das Denkende, Fragende existirt! nicht zu bezweifeln ist. Aber v. Schellings Verstand erkennt selbst, dass durch das Dilemma nicht gesagt oder erwiesen ist: Das Etwas, welches absolut (= ohne Entstehen) existirt, ist Gott! Es steht nur der Folgesaz schlussfest: Also irgend etwas muss absolut (auf nichtabhängige Weise) existiren! Ob dieses Absolutexistiren vielen Einzelwesen, NB. nach ihrem wesentlichen Seyn, zukomme? oder nur einem Einzigen, von dem dann alle übrigen in ihrem Seyn abhängig seyn müssten? dies ist durch den obigen Schluss nicht gesagt.

Das vernünftige Denken über alles, was möglich sey (die Vernunftwissenschaft, welche v. Schelling sehr ungerecht negative Philosophie nennt und durch seine Positivität überboten haben will) affirmirt, dass über allem nur theilweise Vollkommnen ein vollständig Vollkommnes als möglich zu denken und als Ideal mit Bewunderung geistig eben so anzuschauen (= ideistisch zu betrachten) sey, wie das Ich andere Möglichkeiten und was ihnen zukomme, in sich ohne Abhängigkeit vom Wirklichseyn anschaut und betrachtet. Nichts Geringeres aber, als eben dieses als vollständig idealisirte und so vollständig, als die menschliche Denkkraft es vermag, nach Vollkommenheitsideen dargestellte Vollkommenheitsideal nennt die Vernunft Gott, Gottheit, supremum Numen d. i. supremum *νοούμενον* oder das höchste Denkbare. v. Schellings Verstand giebt richtig zu, dass, wenn gleich etwas Nothwendigseyendes existirt, doch dadurch nicht zu behaupten

sey: Dieses im Seyn Nothwendige ist Gott, d. i. in ihm ist das Ideal Gottheit verwirklicht!

Man kann nicht einmal behaupten: Nur ein Einziges kann ein im wesentlichen Seyn Unabhängiges seyn. Das Selbständigseyn kommt Gott zu, wenn Gottheit auch nur als möglich gedacht wird. Es gehört als Bestandtheil zum Ideal: Gottheit. Aber nicht ausschliessend gehört es zu dieser Ideengruppe allein. Ist nicht alles Bestehende auch ein Seyendes, von dem ein Entstandenseyn (ein Angefangenhaben des Seyns) erst zu beweisen ist? Es ist aber nicht einmal zu beweisen, dass die abstossend und anziehend bestehende Kraft (Dynamis), welche wir Stäubchen, Sandkörnchen nennen, in seinem beharrlichen Seyn von einem andern Seyenden, als Ursache seines Seyns, abhange, d. i. ohne dieses Andere gar nicht wäre. Wir kennen es nicht als entstehendes Kraftwesen; wir kennen nur sein Anders- und Anderswerden. Das Geändertwerden aber sezt schon ein Seyendes voraus, das auch in der Aenderung als der Kern, das Element, bestehend fortdauert und selbständig in die weitere Ausbildung übergeht.]

v. Schellings Verstand sagt richtig: Nothwendigexistirendes ist leicht zu erweisen! [Es bedarf jedoch des oben angegebenen Schlusses!] Aber dass ein Nothwendigexistirendes — Gott sey, dies hat die positive Philosophie zu zeigen! [Diese muss also das Ideal Gott aus der Affirmation der Vernunftwissenschaft herüber nehmen und fragen: Welchem Subject, das als absolut-seyend zu denken ist, kommt das Prädicat zu, dass es, über allem theilweise Vollkommnen und Bestehenden, das vollständig Vollkommne d. h. Gott sey? Der Saz ist synthetisch. Im Begriff des Nothwendigseyenden ist das übrige Ideal: Gottheit, nicht schon miteingeschlossen. Es fragt sich: ob es als Prädicat hinzukommen könne? müsse? wenn jener Begriff als das logikalische Subject gedacht wird. „Welches Nothwendigseyende ist in sich selbst das Höchstvollkommne?"]

[Spinosa dachte auch Absolutseyendes als nothwendig. Aber er übereilte sich, indem er weiter wie gewiss annahm, dass nur ein Einziges absolut sey = substantia absoluta, dass folglich Alles, dem Wesen oder Seyn nach, nur

in dieser einzigen Substanz subsistire, und dass also diese Einzige Substanz Gott, d. i. alles Vollkommne sey. Gedankenverwechslungen, welche durch logikalisches Unterscheiden der verschiedenen, nur wegen der Verwandtschaft identisch genommenen Begriffe aufzulösen sind. Spinosa würde dadurch nicht sich selbst getäuscht, er würde die Säze: Alles ist Eine Substanz! und: Die absolute Substanz ist Gott! nicht wie zuverlässig (axiomartig) vorausgesezt haben, wenn nicht die Theologie seiner Zeit, die christliche, jüdische und arabische, ihm, wie dem Cartesius, zur Gewohnheit gemacht hätte: alle Wahrheit der Menschen von Gott abzuleiten, während vielmehr der Menschengeist durch das, was er als wahr zu denken vermag, zu Gott, als dem höchsten Geist aufsteigend zu machen ist. Vom Bekannteren ist zum Unbekannteren zu gelangen. Wenn das Ich nicht von sich selbst im Erkennen anfängt, wie kann es fragen: inwiefern es ein Anderes mit sich vergleichen (kennen lernen) könne?]

2. Wie zeigt denn aber nun v. Schellings positives Philosophiren, dass nur ein Einziges Absolutseyendes ist und dass dieses Gott ist, d. h. dass es als dem Vernunftideal, Gottheit, gleich (äqual) existirt?

Er will es zeigen, aber nicht mehr wie bis dahin, als Verstand, sondern durch phantasirendes Verwandeln von Gedankendingen (Possibilitäten) in Wirklichkeiten, in Potenzen, und am Ende in Personen.

Denken wir ein Nothwendigseyendes, so denken wir keine andere Qualität (Beschaffenheit), ausser der, dass es im Seyn nicht abhänge von irgend Etwas. So nothwendig es ist, so ist doch nichts durch dieses sein Seyn gesezt, als die Position des Existirens und die Negation der Abhängigkeit dieses Existirens. Es wird also analytisch weggeräumt der Gedanke, dass ein Absolutseyendes im Existiren von etwas anderem abhange; aber es wird nicht überhaupt gedacht, dass es, indem es nothwendig existirt, nur als ein Einziges existiren müsse; auch nicht, dass es nicht in vielen andern Beziehungen ausser dem Seyn mit anderem Seyenden zusammenhangen könne und also in andern seinen Qualitäten davon abhängig, d. i. nicht ohne dessen Mitwirken, sey.

v. Schellings Verstand denkt sein „Nothwendigseyendes“. Er sieht ein, dass demselben keine andere Qualität erwiesen zukomme, als eben das Nothwendigseyn. Er sagt deswegen, dass er den Begriff Gottheit „fallen lassen müsse“ (nicht wie in jenem Nothwendigseyn mitenthalten behaupten dürfe). Deswegen müsse er zusehen, ob er (was das wissenschaftliche Denken über Möglichkeiten, Ideen, Ideale, consequenterweise nicht vermag), von dem Nothwendigseyn, welches aus dem Wirklichseyn des Ich positiv erwiesen ist, zu dem — „Gottseyn“ kommen könne.

Für das ohne andere Qualität gedachte Nothwendigseyende hat Schelling sogar den übermässig harten Ausdruck: Das Blindseyende, gewählt. [Ein Nothwendigseyendes kann, wenn man jezt gleich von ihm keine andere Qualität weiss, als das Seyn und die Unabhängigkeit dieses Seyns, doch alle andere mögliche Qualitäten haben, die mindest vollkommene (wie Bewusstlosigkeit oder geistiges Blindseyn), aber *auch* vielleicht die höchstvollkommne, die des Ideals: Gottheit. Es muss demnach nicht ein blindnothwendiges seyn. Es ist nur dadurch, dass von ihm jezt mehr nicht, als die Unabhängigkeit des Seyns, erwiesen ist, nicht mehr und nicht weniger, als eben diese Qualität von ihm bekannt.]

v. Schelling erklärt sein Absolutseyendes (ohne Noth) für blindseyend, also für nicht sehend, was es selbst im absoluten Nothwendigseyn ist. Man staunt. Dieses Nur-Nothwendig- und daher Blind-seyende, ist es nicht eine Tiefe, in die der Philosoph sich so versenkt, dass er daraus zu keiner andern Qualität für den Absolutseyenden empor kommen wird? am wenigsten zu göttlicher, idealischer Allvollkommenheit? So nothwendig der Absolutseyende seyn mag, so ist ihm doch durch den Schluss: Etwas ist; also muss etwas Nichtentstandenes seyn! nichts anderes beigelegt, als ein von nichts anderem abhängiges Seyn. Dass es blind sey, andere Qualitäten zu haben nicht wisse, ist ihm nicht zuzuschreiben. Aber Nein! Der positive Philosoph versenkt sich willkührlich und absichtlich in diese bythische Tiefe, weil er schon längst (s. oben S. 146. aus den philosophischen Schriften I. Band von 1809) einen Dualismus im Absolutseyenden nöthig

zu haben meint, um aus demselben Böses und Göttliches als Gegensäze zu erklären, deren Einer (wie er nach der Methode, durch Gegensäze dialektisch zu erfinden, meint) den Andern nicht entbehren kann.

Von nun an, auf dem Krater der unergründlichen Tiefe des Blindnothwendigseyenden angelangt, findet er alles und alles zu poniren (wie positiv zu behaupten) möglich; nur nicht mit dem ihm gewiss eigenen und bis dahin bemerkbaren Verstand, sondern nach Gutdünken, dogmaticistisch durch phantasirende Willkühr. Und wie das?

3. Der Fortschritt (Process?) wird so versucht: „Das Nothwendigseyende wäre nicht, wenn in ihm nicht ein Nothwendigseyn-*können* wäre. *Vor* dem Nothwendigseyenden ist dieses Können nicht; denn sonst wäre dieses Seyende nicht ein nothwendiges. Dieses Seynkönnen muss also *in* dem Nothwendigseyenden selbst seyn. Es ist [so wird der Gedankensprung kurzweg gewagt!] = die Macht, die Potenz, ohne welche dieses Nothwendigseyende selbst nicht seyn könnte. Das Nothwendigseyende (Blindseyende) hat folglich die Potenz, nothwendig zu seyn, in sich. Es unterscheidet aber auch (Es, das Blindseyende?) diese Macht zu seyn, als in ihm seyend und als Grund seines Nothwendigseyns, von seinem Seyn. Und somit ist in dem sogenannten Abgrund oder Ungrund, in dem Blindseyenden, rein philosophisch gefunden und entdeckt eine doppelte Potenz. Indem als unterscheidbar erkannt wird

das Nothwendigseyn*können* als Potenz

so bleibt doch in dem Nothwendigseyenden

das Nothwendigseyn selbst als Potenz, aber als eine [sonderbar] dunkelbleibende Macht.

Diese (die immer dunkle, der Ueberrest des Blindseyns) ist nun doch die erste, die inhaftende neuentdeckte aber wird die zweite Potenz.

Diese zweite Macht des Nothwendigseyn*könnens* aber wäre nicht, was sie als solche seyn muss, wenn in ihr nicht wäre ein Wissen des Unterschieds von Seynkönnen und Nichtseynkönnen. Sie ist also eine Wissende.

Ist aber dieses Wissen da, so ist auch da ein Wollenkönnen zu seyn und ein Nichtwollenkönnen, als dritte Potenz. Und folglich ist da — Geist. [Muss man nicht: Quod erat demonstrandum! ausrufen und applaudiren?]

Wer staunt nicht! In einem ohne alle andere Qualität gesezten Nothwendigseyenden, wie es der Verstand des Positivphilosophen richtig voranstellte, schien alles abgeschnitten und abgeschlossen, so dass der Offenbarer selbst (höchstbedauerlich) es als ein Blind-seyendes characterisirt. Aber siehe da! Je dunkler die Tiefe ist, desto unwiderleglicher kann die Phantasie darin alles gefunden haben, was man Andere glauben machen will; Andere, die es bequemer finden, darauf (mit gen Himmel gerichteten Augen) zu vertrauen, dass ein Anderer für sie gedacht habe und lebenslänglich denken wolle.

In dem Blindseyenden ist nunmehr sonnenklar entdeckt:

a. eine dunkelbleibende Potenz (die der Philosoph in der Folge höchst nöthig hat, um das Böse und das Unvollkommne in der Schöpfung zu erklären);

b. daneben aber eine wissende Potenz über das Nothwendigseynkönnen;

c. und ohne Weiteres auch eine Wollen- und Nichtwollenkönnende, der Geist.

Gesezt aber, es wäre so zu denken, so fehlte doch noch vieles, bis dieses Nothwendigseyende Gott zu nennen wäre. Es könnte nothwendig, auch aus dem Blindseyn zum Wissen und Wollen emporgekommen seyn und doch wäre es dadurch noch nicht dem Vollkommenheitsideal gleich, ohne welches es nicht der wirkliche Gott seyn kann. Könnte man je dieser neuen, lezten Philosophie zugeben, dass das von ihr obenan gestellte Nothwendigseyende ein Einziges wäre, in dem auch eine Potenz des Wissens und Wollens bestünde, so wäre dann dadurch doch philosophisch nicht entdeckt, dass dieses nothwendige Wesen im höchsten Sinn vollkommen sey? Das Ideal Gottheit wäre durch alles, was hier die Phantasie ihm beilegt, doch nicht verwirklicht. Wer sieht nicht, dass es diesem Philosophiren immer daran fehlt, die Idee Gottheit nicht als volle Vollkommenheit gedacht zu haben. Gott ist

in ihr nur Macht, die Macht des All; woran die Identitätsphilosophie sich längst gewöhnt hat. Ein Nothwendigseyendes bleibt als Urseyendes, als Ureinheit von Allem, obenangestellt. Es ist aber in drei Potenzen, in der dunkel bleibenden (die auch nicht einmal einen Namen bekommt) und in den beiden andern, der Intelligenz (des späterhin erscheinenden Logos) und des gebietenden Wollens, welche zusammen die Gotteinheit sind. Folglich ist durch die beide leztere Potenzen Gottheit in dem Urseyenden, neben dem Dunkel, welches als Gegensaz seyn müsse, weil das Gute ohne Gegensaz nicht offenbar würde. Das Schema wäre:

Nothwendigseyendes [in der (noch blinden, nicht sich selbst sehenden) Indifferenz zwischen Subject und Object.]

bestehend aus der

dunkelbleibenden Potenz — aus der Gottheit, als

Potenz des Wissens — Potenz des Wollens und Nichtwollens

Beim ersten Anblick, welch ein überraschender Zusammenhang. Aus der Tiefe: „Etwas ist nothwendig seyend!" steigt empor alles, was man will: Finsterniss und Licht, der Gegensaz des „Willens der Liebe", welcher (s. schon oben S. 150—154. die Auszüge aus Schellings Abhandl. von 1809) die Selbstsucht der Creaturen möglich machen soll und der Wille der Liebe, welcher aber dem dunklen Gegensaz nachgeben muss, weil ohne Gegensaz er selbst nicht offenbar würde. Ohne Schatten kein Licht!

(Die Naturforschung sagt vielmehr: Ohne Schatten keine Farbe! — Der beigemischte Schatten der dunkeln Potenz giebt der damit behafteten positivphilosophischen Gottheit eine sehr falsche Färbung.)

So weit das Phantasirt-Positive oder Putative. Lassen wir nun wieder Verstand und Vernunft ihr Recht ausüben, alle diese dogmaticistische Möglichkeitsversuche der Phantasie zu „beurtheilen" d. i. jedes, das Scheinende und das

Seyende, an seinen „Ort" zu stellen. (Urtheil ist von Ordal abstammend.)

1. Das denkende Ich tritt aus der Vernunftwissenschaft (dem ideistischen Betrachten der Möglichkeiten) in die Wirklichkeit, in das Positive heraus, indem es nach seiner unmittelbaren (nur des Weisens, nicht des Beweisens bedürfenden) Ueberzeugung sagt: „Etwas existirt!" Denn ich selbst bin nicht blos möglich. Ich existire denkend!

Damit aber trennt sich das Ich nicht von sich selbst, als der Vernunft. Das menschlich (nicht aber blind) seyende Ich schiebt die sogenannte negative (vielmehr ideistische) Philosophie nicht auf die Seite, hat auch nicht nöthig, einen ganz umgekehrten Weg (oder Process?) einzuschlagen. Es macht vielmehr sogleich Anwendung von den dort schon ontologisch betrachteten Ideen: Nothwendig oder zufällig (selbstseyend oder durch Anderes seyend). „Ich bin! = Etwas ist = Etwas ist entweder im Seyn unabhängig oder abhängig!" Diese Einsichten hangen richtig zusammen. Aber dass nur ein einziges Etwas in seinem Seyn unabhängig sey, ist hierdurch auf keine Weise gesagt.

Der positive Philosoph hat keinen Grund, sein Unabhängigseyendes als ein Einziges, Alleiniges zu behandeln und es dadurch als das Einzige Unabhängigseyende (unvermerkt) zu Gott zu machen. Ist denn nur Ein Nothwendigseyendes? Sind nicht viele andere seyenden Dinge vielleicht auch — in ihrem Seyn unabhängig, wenn gleich im Coëxistiren jedes an sich Seyende von Andern in andern Beziehungen abhängig und dadurch, ausser seinem in sich bestehenden Seyn, veränderlich d. h. dem Anderswerden (nicht dem Entstehen und Vergehen) unterworfen ist?

Wie viele Etwas, welche das Ich betrachten kann, haben in sich etwas Beharrliches, Bestehendes, ihnen Wesentliches; und durch dieses sind sie uns wirklich. In jedem Einzelwesen ist eine wesentliche Kraft. Diese dauert, auch wenn sie vereint mit manchem Andern, in einem Anderswerden erscheint. Dass sie als das Kraftwesen, das sie ist, entstanden sey, ist nicht zu erweisen. Das Anderswerden (das aliter, nicht aliud

seyn) ist nicht ein Entstehen. Dass Etwas, das gar nicht war, durch ein Anderes zu seyn angefangen habe, ist auf keine Weise zu zeigen. Der Begriff: Entstehen, hat keine Grundlage, keinen Haltpunct, weder in den Ideen noch in der Wirklichkeit. Von welchem wirklichseyenden Ding kann man darthun, dass es nach einem unvordenklichen ewigen Nichtseyn in ein Seyn versezt worden sey? Der Philosoph muss sich nur hüten, Entstehen und Anderswerden zu verwechseln.

Das Anderswerdende besteht aus zweierlei, aus dem Ursprünglichseyenden und dem, was dazukommt, das man nicht, gleichsam wie ein fallendes, nur zu-fällig, accidentel nennen sollte, da es, zum Theil durch nothwendige, zum Theil durch selbstgewollte Verhältnisse hinzukommt und eher accessorisch zu nennen wäre. Deswegen ist alles Wirkliche nothwendig und zufällig, oder mit Zufälligkeiten umgeben, zugleich. Im wesentlichen Seyn ist es nicht anfangend, ist unabhängig-nothwendig-seyend, und doch ist es als Einzelwesen durch Verhältnisse mit dem andern Ganzen und seinen Theilen oft und vielfach anderswerdend, ohne in der Grundlage ein Anderes zu seyn.

Es sind also viele im Wesentlichen oder Wirklichseyn unabhängige, nothwendigseyende Etwas; der in's Positive eingetretene Philosoph hat vorerst das gefundene Nothwendigseyn nicht ausschliessend einem Einzigen zuzuschreiben. Er behandelt es ganz unrichtig als ein Höchstes, Einziges, ohne Seinesgleichen. Er nimmt sehr unrichtig an, dass, weil er ein Nothwendigseyendes zu denken hat, er Gott denke und denken lehre.

So täuscht sich diese neue positive Philosophie in der Meinung, dadurch dass allerdings der Schluss gilt: Etwas ist; also muss (zum wenigsten Ein) etwas ohne Entstehen seyn! sofort gefunden zu haben, dass nur ein Einziges ohne Entstehen, oder Nothwendigseyendes sey, von welchem also alles andere abhangen müsse. Der erste Hauptsaz: es ist ein Nothwendigseyendes! wird unvermerkt in einen viel mehr enthaltenden umgestaltet: Es ist ein Einziges Nothwendigseyendes. Könnten wir aber auch zugeben, dass ein einziges Nothwendigseyn vorauszusezen wäre, so wird auch

weiter fort aus diesem Nothwendigseyn eine besondere Potenz des Nothwendigseynkönnens nur sehr unlogikalisch herausgebildet.

2. In dem Wirklichseyenden ist allerdings das Seynkönnen. Wenn es nicht seyn konnte, so wäre es nicht; weder nothwendig, noch in ein Anderswerden übergehend. Aber das Seynkönnen, das Möglichseyn, gehört auch zu den Ausdrücken, die für sehr unterscheidbare Begriffe (oft allzu unbehutsam) wie für einerlei gebraucht werden.

a. Die Ontologie als Vernunftwissenschaft sagt: Die Gottheit, nach dem Ideal des Vereintseyns aller wahren Vollkommenheit, ist möglich. Der Sinn ist: Es ist nichts denkbar, wegen dessen ein Vereintseyn aller wahren Vollkommenheit nicht wirkiich seyn könnte Keine schliesst die Andere aus. Es ist auch nichts Anderes denkbar, dass dieses Vereintseyn unmöglich machte. (Dieser metaphysische Begriff von Möglichkeit als „Nicht-unmöglichkeit" ist bekanntlich zu Ergänzung des ontologischen Beweises für Anerkennung des Wirklichseyns der idealisirten Gottheit längst richtig angewendet.)

b. In einem andern Sinn sagt der Philosophirende: a ist möglich, denn es hängt ab als bewirkt von einem Bewirkenden (eine Ur-Sache) und dieses Bewirkende ist da. Folglich kann a bewirkt werden! Hier ist das, durch welches das Andere bewirkt werden kann, allerdings eine Potenz, eine bestehende Macht, das Andere zu bewirken. In diesem Sinn aber kann in dem Nothwendigseyenden kein Nothwendigseynkönnen seyn, als eine Macht, ohne welche das Nothwendigseyende nicht wäre. Denn das ist ja gerade der Begriff von allem Nothwendigseyenden, dass sein Seyn von keiner Macht, Potenz (Ur-Sache) abhängt. Sein Seyn selbst ist sein Seynkönnen. Es ist nicht einmal causa sui zu nennen, weil durch diese Formel das Contradictorische gesagt würde: Etwas habe sich selbst hervorgebracht. Ein Nichtseyendes sey seyend, weil es sich zum Seyenden habe machen können. Im Nichtseyenden sey ein Vermögen, sich zu verwirklichen.

c. Eine dritte Bedeutung hat das Wort: möglich, wenn der über das Positive oder Wirkliche Denkende sich fragt:

Ist es möglich (d. i. denkbar, erkennbar), dass etwas Bestimmtes, das als wirklich angegeben wird, ein Wirklichseyendes ist? Finde ich darin ein Seynkönnen? Der Sinn ist: Ich kann und will nichts anerkennen, ohne hinreichenden Grund (ratio, fundamentum) für meine Anerkennung. (Grund der rationalen Anerkennung ist von Ursache des Daseyns sehr zu unterscheiden!) Nur, wenn ich in einem vorgestellten Gegenstand etwas selbständiges, in seiner Art vollkommnes, ein Kräftigseyn beobachte, ist mir dies ein Grund, dasselbe als wirklichseyend anzuerkennen.

Hier muss also das Seynkönnen in dem Seyenden seyn. Aber es ist durchaus nicht eine Potenz, ein Vermögen zu seyn, das von dem Seyenden verschieden wäre! Es ist nur die Einsicht des Betrachtenden über die substantielle Beschaffenheit des Dings, wegen welcher es als wirklichseyend zu betrachten ist. Er findet in dem als seyend Angegebenen ein Bestehendes, Beharrendes, welches für sein Denken Grund wird, das Ding als wirklichseyend (nicht als blosses Gedankending, oder gar als Erdichtung) anzuerkennen. Das Wesentliche in dem Seyenden selbst, nicht eine davon verschiedene Macht, ist die Basis seines Wirklichseyns und für den Denkenden der Grund, warum er es für wirklichseyend hält. In diesem Sinn sagten schon die Scholastiker: omne existens est unum, perfectum. Es muss seyn ein in seiner Art Vollkommnes (der Stein ein Stein u. s. w.)

v. Schelling macht, wie schon angedeutet, den Fehlgriff, dass er dieses Seynkönnen wie eine vom Seyenden verschiedene Macht, Potenz, darstellen und absondern zu können meint. Dadurch entsteht ihm seine zweite Potenz, die Basis seiner künftigen zweiten Person im Gottwesen, die Basis seines sonderbaren Monotheismus, in welchem die göttliche Monas (der Monos alethenos Theos Jesu, nach Joh. 17.) doch aus drei persönlich werdenden Potenzen bestehen soll. Er verwechselt (unlogikalisch) Grund und Ursache.

In dem, das als seyend (quoad esse) unabhängig ist, muss allerdings etwas Bleibendes, Bestehendes seyn. Wenn es im Seyn selbst veränderlich wäre, so mangelte der Grund, es als wahrhaftig seyend zu denken. Aber dieser

Grund ist das Bleibendseyende selbst, nicht eine davon unterscheidbare Potenz, Ur-Sache. Im Nothwendigseyenden ist nicht eine in seinem Innern bestehende, besondere Macht, die dasselbe macht.

v. Schellings mir nie zweifelhafter Verstand weiss gewiss selbst diese Unterscheidungen zu machen. Nur die Phantasie, wenn sie für weitere Zwecke mancherlei Möglichkeiten bedarf, ist eine dunkle Potenz, welche verwandte Begriffe leicht wie identische verwechselt. (Ich meine hier keinen andern, als den in der ersten Vorlesung angedeuteten, für zeitgemäss gehaltenen Zweck, durch Verknüpfung einer von ihm längst erfundenen Identitätsphilosophie mit der neu hinzugekommenen Positiv-genannten, die des Pantheismus und der Unchristlichkeit verdächtigte Philosophie als endlich hervortretender Reformator dem theologischen Dogmaticismus näher zu bringen, ohne doch das Ueberschwängliche der vorher erfundenen absolut-idealen Philosophie aufzugeben.)

3. Neben dem Seynkönnen, woraus ein Wissen des Könnens entstehen soll, in dem Blind-nothwendigen als dritte Potenz auch noch ein Wollen nachzuweisen, hat sich der Philosoph nur wenige Mühe gegeben; wie wenn es sich von selbst verstünde. Warum aber wird diese dritte (vermeintliche) Potenz als Geist eingeführt? Geist ist doch auch das absolute Ich, nur weil es Wissen und Wollen zugleich ist, nicht blos als wollend.

4. Gesezt aber, dass ein Nothwendigseyendes das Wissen- und Wollenkönnen als zwei Potenzen wesentlich in sich hätte, wie darf dann der bedachtsam seine Religionsphilosophie beginnende Denker ohne alles weitere Bemerken voraussezen, dass nun dieses Nothwendigseyende nebst seinen Potenzen das im höchsten Sinn Vollkommene wäre, welches der Ausdruck Gott, Gottheit, uns bezeichnet.

Von keinem Geist ist zu erweisen, dass er entstehe. Das Wesentliche, zum Geistigseyn Unentbehrliche, erhält kein geistiges Einzelwesen, kein Ich, erweislich[235]) von einem

235) Die Ueberzeugung, dass das Wesentliche des Geistes nicht entstehe (= nicht durch Abhängigkeit von einem Andern

Andern. Daher bleibt nichts anderes übrig, als dass der nur durch seine Wirkungen im Erkennen und Wollen sich selbst erkennbar werdende Geist (das in seinem übrigen Wesen sich selbst unbekannte Ich) als ein Einzelwesen anzuerkennen ist, dessen Nothwendigseyn die Fähigkeit, nicht nur zu wissen, sondern auch zu wollen in sich schliesst. Daraus aber darf nicht, wie v. Schelling thut, angenommen und an die Spize der Religionsphilosophie gestellt werden, dass, indem der Denker Ein Nothwendigseyendes mit Potenzen des Wissens und Wollens habe, nun in seinem Philosophiren der wirkliche Gott gefunden sey.

Vielmehr hat v. Schelling sich in allen hier eigenthümlichen Puncten in bedeutende Fehlsäze verwickelt. Er hat a) viel zu schnell sein Nothwendigseyendes, wie wenn es das Einzige, Vollkommene wäre, von welchem alles Seyn (irgendwie?) abhangen müsse, als den zu erkennenden wirklichen Gott oben angestellt. Er hat b) seinem Nothwendigseyenden ein uranfängliches Blind- (oder Unentwickelt-) seyn angedichtet, um sich dadurch eine dunkle Potenz zu erhalten, die er als Eigenwillig und als Gegensaz, zu Erklä-

wirklich zu seyn anfange), ist auch deswegen von wichtiger, wissenschaftlicher Bedeutung, weil — was nicht entsteht, auch nicht vergeht! Insofern Vieles in dem zeitlichen Daseyn meines Geistes erst hinzugekommen ist, erst aufgenommen wurde, mag es wieder vergehen. Das Zufällige mag wegfallen. Aber, wenn das Wesentliche des geistigen Einzelwesens seine, nichtentstandene, eigentliche Wirklichkeit ist, so ist es um so einleuchtender gewiss, dass dieser innigste Bestand nicht vergehe. Auch was in diese Grundkraft intensiv (nicht extensiv) übergegangen, als Folge der Kraftübung Form der Grundkraft geworden, als Absicht und Gesinnung immanent und eingeeignet ist, ist dann ebenfalls so lange bleibend, als nicht die Grundkraft selbst, welche zu wollen nicht aufhören wird, eine andere Intension annimmt. Haec ὡς εν παροδῳ, da v. Schelling gegen das Ende, wo sich die Anwendbarkeit der positiven Philosophie bewähren sollte, von der geistigen Fortdauerbarkeit doch so wenig sagt.

rung des Bösen und der Offenbarung Gottes in der Weltschöpfung, nöthig zu haben meint. Er hat c) die geistige Kraft seines Nothwendigseyenden ohne Grund in zwei gleichsam für sich bestehende und wie persönlich wirkende Potenzen verwandelt (gerade so, wie man oft unbehutsam genug ist, Verstand, Vernunft, Gefuhl, Wille, wie Personen, gegen einander auftreten zu lassen). Endlich hat er d) dem Wissen und Wollen seines Nothwendigseyenden ohne Weiteres höchste Vollkommenheit beigelegt.

Auf diesen Momenten aber beruht das Positive seiner eigenthümlichen Religionsphilosophie. Wer kann demnach diese für begründet halten? Wer zu den Anwendungen ein Vertrauen haben, die der altneue Lehrer davon auf die Mythologie und den theologischen Dogmaticismus macht? Selbst ehe der Prüfende an alles das kommt, was in diese beide Traditionen im Folgenden, wider die Geschichte und sprachliche Bibelerklärung, gewaltsam hineingetragen werden soll, fehlt zum voraus schon diesem positiven Philosophiren alle Haltung in seinen nur vermeintlichen, wenn gleich mit grosser Zuverlässigkeit entdeckten, Grundlagen.

Dagegen ist es um so erwünschter, dass diese Abirrungen für die Sache selbst, für die vorurtheilsfreie verbesserte Begründung philosophisch und historisch vereinbarer Religionsüberzeugungen, neue, schärfere Aufmerksamkeit erregen.

Richtigere Vereinigung des Idealen und Realen in der Anerkennung des Seyns Gottes.

Die Vernunftwissenschaft, wenn sie als Ideismus (s. oben S. 78—99.) ausgebildet wird uud sich mit dem, was ohne Abhängigkeit vom Wirklichen, also a priori, vom Möglichen als wahr zu wissen ist, beschäftigt, fragt in ihren lezten Aufgaben auch: Wodurch kann es möglich werden, Wirklichseyendes zu erkennen? Erscheinung vom Seyn und vom blossen Schein

zu unterscheiden? Die Antwort ist, wie ich sie so eben erläuterte: In jedem wirklichen Einzelwesen ist als Grundlage etwas dem Seyn nach Bestehendes (Substantielles), eine nicht im Seyn von etwas Anderem abhängige Kraft. Dieses ist seine Kraft zu seyn, etwas in seiner Art Nichtnichtiges (nicht ein *οὐκ ὄν*), vielmehr in gewissem Grade Vollkommenes. Jeder Stein ist dynamisch, ein in sich (nicht durch eines Andern Wissen und Wollen) bestehendes Kraftwesen.

Eben diese, in vielen Graden vom Bewusstlosbleibenden zum Minder- und Mehr-Selbstbewussten, bis zu dem über sein Denken denkenden und sich selbst bestimmenden Ich, zu der höchsten uns erkennbaren Kraft aufsteigende Vollkommenheit erkennt die Vernunftwissenschaft zum voraus als den Grund, um das, was eine solche bestehende Vollkommenheit in sich hat, als ein Wirklichseyendes anzuerkennen. Die ruhig erwägende Vernunft ist nicht so poetisch vornehm, in's Ueberseyende exaltirt und ekstasirt, dass sie das in minderem Grade Vollkommene wie ein Nichtseyendes behandeln zu können sich einreden lässt.

Ist nun das, welches eine solche Kraft oder Vollkommenheit, auch im minderen Grade in sich hat, und dadurch ist, was es ist, gerade deswegen als wirklichseyend anzuerkennen, wie viel mehr hat das von der Vernunft als möglich anzuerkennende Gottheitsideal, welches als höchste Vollkommenheit zu denken und von uns wenigstens zum Theil nach seinen Attributen zu beschreiben ist, den Grund in sich, dass es als wirklich anerkannt werde, sobald nur das denkende Ich von seinem vorauswissenden (apriorischen) Denken der Möglichkeiten in das Positive, in ein sorgfältig prüfendes Betrachten des Wirklichseyenden, übergeht.

v. Schellings endloses Versichern, dass jene Philosophie des Möglichen, die er der blossen Negativität beschuldigt, nicht in das Positive herüberkommen könne und dass Er deswegen ihr durch eine lezte Philosophie, welche ohne Weiteres[236]) umgekehrt von dem Nothwendigseyen-

236) Hegel sagt von dieser Art philosophischer Sprünge: Schelling habe sein Absolutes wie aus der Pistole geschossen.

den anfange, als Ehrenretter zu Hülfe kommen müsse, ist, wenn es nicht die persönliche Autorität und Dictatur beträfe, äusserst überflüssig. Das wissenschaftlich Denkende Ich sondert wohl alles Wissbare, um der genaueren Erwägung willen, in einfachere Theile und geht in jedem Fach soweit, als dessen Grundsäze führen. Es geht mit dem Betrachten des Möglichen bis an das Wirkliche hin und nicht weiter. Aber für sich selbst ist das denkende Ich durch dieses Fächerwerk keineswegs beschränkt. Es geht von dem Einen zum Andern und wieder zurück; es benuzt aus dem Einen für das Andere, was zu benuzen ist.

Am Schluss der philosophischen Betrachtung des Möglichen angekommen, beginnt das Ich im Positiven mit dem unmittelbar erkennbaren: Ich bin! Das mir bewusste Ichselbst ist = ein Wirklichseyendes. Und warum habe ich Grund, es so anzuerkennen? Antwort: Die mir in ihm erkennbaren Kräfte oder Vollkommenheiten des Denken- und Wollenkönnens sind dieser Grund, diese (nicht causa, aber) ratio sufficiens, fundamentalis, jener Anerkennung. Wie klar wird mir also, dass ich, so oft ich als Ideal Gottheit oder vollständige Vollkommenheiten denke, zuverlässig etwas denke, das den höchsten Grund des Wirklichseyns in sich habe. Erkenne ich aus solchem Grunde in mir selbst das Wirklichseyn, wie viel mehr sehe ich ein, dass ich in jenem den höchsten Grund des Wirklichseyns denke. Ich sehe ein, dass ich es als nichtseyend nicht denken kann. Was folgt also? Dass ich entweder es nicht denke, oder dass ich es als (höchst-) wirklich denke!

Nur die Frage bleibt demnach übrig: Muss ich es denken? Als nichtseyend ist es nicht zu denken. Es ist nicht nur wenn es ist, als nothwendig zu denken, sondern es ist

Eben so plözlich soll jezt sein Nothwendigseyendes da seyn, augenblicklich aber, bis er ihm, durch eine höchst langweilige dialektische Exposition zum Sehen seiner drei Potenzen geholfen hat, muss es blind seyn. Soll dies philosophische Methode werden?

auch, so oft nur vom wissenschaftlich selbstbewussten Ich daran gedacht wird, ein als nichtseyend nicht zu Denkendes.

Die Philosophie des Möglichen, der ontologische Theil des Ideismus, ist demnach gegen die Wirklichkeit der Gottheit, als des Höchstvollkommnen so gar nicht negativ, sie versezt jenes Ideal so gar nicht ausschliessend unter die blossen Ideen, dass sie vielmehr zeigt: So oft ich es denke, kann ich es nicht als nichtseyend denken. Was aber ist dem Denkenden, der sich selbst versteht, mehr ein Wirkliches, als das, welches er nie als nichtseyend denken kann und doch zu denken den höchsten Grund hat!

Durch diese Gedankenverbindung entsteht eine würdige, reine Anerkennung des göttlichen Seyns, welche, wie sie vernunftgemäss soll, nicht zu einer Furcht, wie vor einer willkürlichen Macht, aber auch nicht zu einer Hoffnung veranlasst, einem wahrhaft vollkommnen Geist durch irgend etwas anderes, als durch wahre, innige Willensvervollkommnung, wie man sagt, „gefallen“ d. i. gleichwollend und harmonisch werden zu können. So stimmt, ohne Einmischung menschlich-leidenschaftlicher Aussöhnungsmittel, jene griechisch philosophische Aufforderung zur Verähnlichung (εξομοιωσις) mit der Gottheit, mit dem höchsten Worte Jesu überein: Ihr sollt seyn (Willens-) Vollkommne, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist! Matth. 5, 48. Ein Wort, welches das Seynkönnen voraussezt, aber auch nur durch den festen, willigen Vorsaz der Geistesrechtschaffenheit erfüllt werden kann.

Erscheint nun gleich diese reinere Art von Anerkennung Gottes vorerst als Frucht eines wissenschaftlich gebildeten, bei weitem nicht allgemein vorauszusezenden Denkens, so ist doch nichts gewisser, als dass das von Vorurtheilen und dogmaticistischen Anbequemungen Gereinigte gar bald, ohne künstliche Beweisführungen und ohne heftiges Bestreiten des Irrigen, in den gesunden Menschenverstand übergeht, wenn nur die Geübteren das Berichtigte verständlich und anwendbar machen, das Unrichtige aber dem dagegen von selbst entstehenden Vergessenwerden überlassen. Wie viele Mühe, List und Gewalt hat es nicht gekostet, bis irrige dogmatische Er-

künstelungen, statt der einfachen Christuslehre, hierarchisch der Kirche angewöhnt wurden.

Die ontologische Beweisführung über Anerkennung der Wirklichkeit eines höchstvollkommnen Geistes, d. i. Gottes, richtig gefasst und rein durchgeführt, zeigt allerdings zuvörderst mehr nicht, als die denkbarste Möglichkeit oder Idealität. Das Ontologische im Ideismus kann und soll, seiner Natur nach, mehr nicht darthun. Aber denkt alsdann das wissenschaftlich geübte Ich allernächst sein eigenes Wirklichseyn und dass ihm dieses aus dem Grunde anerkennbar und entschieden ist, weil es in sich eine fortdauernd wesentliche Vollkommenheit erkennt. so verbindet sich sofort das Ideale mit dem Positiven zu der zusammengesezten Argumentation: Wenn mir mein geistiges Wirklichseyn durch den Grund einer minderen Vollkommenheit gewiss ist, um wie viel mehr habe ich die denkbar mögliche höchste Vollkommenheit als Grund der Anerkennung des höchsten Wirklichseyns zu denken!

Macht sich der Denkende mit dieser Gedankenreihe vertraut (— das Unvermeidlich-subtile kann nicht auf den ersten Blick evidend genug seyn!) — so fällt von selbst die öfters gehörte Einwendung weg: Gott kann nicht bewiesen werden; denn Gott kann keinen Grund haben. Er kann nicht auf Anderes gegründet seyn! — — Nicht von einem Grund Gottes ist die Frage, sondern von einem Grund unserer Anerkennung, unseres philosophirenden Gewisswerdens von dem Wirklichseyn Gottes. Dies bleibt aber immer ein Denken; denn das populäre „Gott“ sich wie anschaulich vorstellen-wollen, führt zum anthropomorphischen, wo nicht gar anthropopathischen Bildmachen von dem, was, wie schon dem Ich, das geistige Ich-Selbst, Unbildlich seyn muss.

Aus Verbindung der Vernunftwissenschaft (des vom Universellen des menschlichen Ich ausgehenden Ideismus) mit dem ersten für dieses Ich positiven Erfahrungssaz, mit dem Saz: Ich bin denkend und habe durch das Relativ-Vollkommne, das ich bin, Grund, mich selbst als wirklichseyend anzuerkennen! ergiebt sich demnach die Einsicht: Ich habe in dem möglichen Zusammenseyn der höchsten wahren Vollkommenheiten noch viel mehr Grund, es als wirklich zu denken.

Entweder denke ich es nicht vernünftig genug, oder ich denke es als das Höchste, das nie als nichtseyend zu denken ist.

Ist hierdurch die Gottheitslehre begründet, so ist nur, zu Reinigung von allzu menschenartiger Beimischung, der Grundsaz festzuhalten: Nur wahre, reine Vollkommenheiten, nicht das von menschlichen unvollkommenen Zuständen abhängige blos Relativgute, ist in das gotteswürdige Ideal aufzunehmen. So wird nicht mehr theologisch wahr scheinen, was durch ernstes Nachdenken als philosophisch-unwahr mit voller wissenschaftlicher Gemüthsruhe wegzureinigen ist. Auch was in den jezt folgenden v. Schellingischen Vorlesungen als philosophisch eingekleidete Anbequemung an patristischen und scholastischen (nichtbiblischen) Dogmaticismus irrig und blos Meinungssache (putativ) ist, verschwindet meist wie ein gespenstisches Phantom, wenn nur der Nachdenkende mit Ernst fragt: Wie könnte dies zu seyn, zu wollen, zu thun, eines vollkommnen Geistes würdig seyn?

[XIV. v. Schellings Monotheismus.]

„Gott ist Herr nur als Herr jener drei Potenzen, die er in unzerreissbarer Einheit zusammenhält. Die drei Ursachen sind in ihm zusammengeschlossen, ausser denen es keine giebt, als die über ihnen stehende absolute Ursache, die das Alles in ihnen wirkende und bethätigende ist. Der Schöpfer ist nicht der schlechthin Einfache, und da diese Mehrheit eine geschlossene Totalität ist, der All-Eine. Und so sind wir auf den Begriff des Monotheismus geführt, der den Uebergang bildet von der allgemeinen positiven Philosophie in die Philosophie der Offenbarung.

Man hat die tiefsten christlichen Dogmen, wie Trinität und Menschwerdung Gottes philosophisch zu bezweifeln gesucht, ohne über den Monotheismus in's Reine gekommen zu seyn. Der Monotheismus ist ein δόγμα κατ' ἐξοχήν; er enthält nicht blos den Gedanken des einzigen Gottes, der, wenn er Gott ist,

freilich keinen andern ausser sich haben haben kann. Diese Einzigkeit ist eins der negativen Attribute Gottes und gilt von dem unvordenklichen Seyn, da das göttliche Seyn, der actus purus, aller Möglichkeit zuvorkommt. Es kann seines Gleichen nicht haben, weil es nicht Potenz ist.

Das rein Seyende ist aber ferner, weil es dies ist, auch kein actu Seyendes; ein actu Seyendes ist nur das, durch dessen Seyn eine entgegenstehende Potenz überwunden [?] wird; es ist vielmehr Seyn in ihm selbst = Wesen = Substanz. Es ist gleich Spinoza's Substanz. Hätte der Monotheismus zum Inhalt diese absolute Einzigkeit, so müsste Spinoza ein vollkommener Monotheist seyn.

Hegel spricht sogar von Monotheismen und man ersieht daraus, dass er diesem Begriff seine Arbeit noch nicht zugewendet hat. Merkwürdig ist nur, wie von einem System aus, das diesen Begriff noch nicht einmal erörtert hat, Einige eine Lehre ausbilden zur Umstürzung des Christenthums. Es handelt sich hier nicht um einen Schulbegriff, sondern um einen weltgeschichtlichen Begriff. Von hier ausgehend, hätte die Kritik den christlichen Dogmatikern den wahren Sinn entgegen halten müssen. Denn diese kennen ihn nicht, sondern rechnen diesen Begriff unter die negativen Attribute; daher sie Einer in den Anhang[237]) verweist.

237) Schleiermacher hat die Dreipersönlichkeitslehre, um Anstoss zu vermeiden, im Anhang der Glaubenslehre angefügt. Die erste Frage, ehe man ein Räthsel aufzulösen sucht, muss seyn: Ist es denn aufgegeben? Wenn der Christ etwas ihm Unerkennbares, Uebermenschliches buchstäblich glauben soll, so müsste es ihm buchstäblich im Urchristenthum dazu aufgegeben seyn. Ein Mysterium aufzufinden, konnte nicht erst den Kirchenvätern und Concilien überlassen gewesen seyn. Die Taufformel ist aus der Sprache der Zeit zu erklären.

Nach Matth. 28, 18—20. kam der Wiederlebende auf einem Berge in Galiläa nicht nur zu den eilf Aposteln, sondern zu Vielen zugleich (1. Kor. 19, 6.) Jene, ihn sehend, fielen vor ihm nieder. Diese aber zweifelten (ob er es sey). Je-

sus hinzugetreten (damit auch sie ihn genauer sehen konnten) sprach (feierlich) zu ihnen (nicht zu den Aposteln allein, sondern so, dass es Alle anging, die das Evangelium = die frohe Kunde vom väterlichen Gottesreich nach Matth. 24, 14. verbreiten sollten): Mir ist *gegeben* (also nicht wesentlich, sondern als Auftrag von dem Einen wahren Gott, meinem, des Messias, Vater s. Joh. 17, 1—4.) alle Macht im Himmel und auf Erden (Vollmacht zu dem Folgenden, für das zu Verbreitung eines Gottesreichs unter allen Menschen Nöthige.) „Ausreisend machet zu Lehrschülern (des Messiasreichs) alle die Völker (ohne Einschränkung auf geborne Juden), indem ihr sie untertauchet (als in Reinigung Uebergehende sie weihet) *in Beziehung auf die Benennung* (ὄνομα Benennung, Prädicat, nicht Person!) *des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes*, sie lehrend zu bewahren alles, soviel ich euch aufgegeben habe (ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, Lebensaufgaben, nicht Lehrgebote). Und siehe, Ich bin mit Euch alle die Tage bis zur Beendigung dieses (das göttliche Messiasreich noch vorbereitenden) Zeitalters.“ — So der Text! Einweihende Aufnahmen in religiöse Gesellschaften (Mysterien genannt) geschahen und geschehen noch durch bedeutsame (symbolische) Handlungen, wie hier das Eintauchen, indem man zugleich den Neulingen einige Hauptworte sagte, worauf es in dem Verein ankam. Daran sollte sich das weitere Nachdenken knüpfen.

An die einfache Benennung Vater hatte Jesus das Ganze, die Umschaffung der Machtreligionen in eine Geistesreligion, angereiht, da das Verhältniss zu Gott, nicht mehr wie in Bezug auf eine gesezgeberisch gebietende Gewalt, sondern, wie wir kurz sagen können, als rein moralisch (ethisch) zu denken sey, d. i. da die Harmonie mit der Gottheit eine kindliche, nicht gezwungene, vielmehr dem rechtwollenden Vater durch beharrliches Wollen des Rechten genügende Gesinnung seyn solle. Wie viel aus diesem Einen Wort,

Unter dem Einzigen können daher die Theologen auch nur

als Idee, zu folgern sey, dies war die heilbringendste Lehraufgabe. Vergl. oben S. 281. und 290. 297. 327. das Wichtigste, was daraus vom Urchristenthum aus gefolgert wurde und den Weltzustand von innen heraus umänderte.

Sohn ohne Beisaz, oder „Sohn des lebendigen Gottes", war Benennung des Messias. Der jüdische Hohepriester, da er vor Gericht 26, 64. Jesus beschwor: Sage uns, ob Du bist der Christus, der Sohn des Gottes! dachte gewiss nicht an eine zweite Potenz oder Person im Gottwesen. Er konnte nichts anderes bezeichnen, als was dieser nicht occidentalische Würdename, der nicht nach dem griechischen Polydämonismus zu erklären seyn kann, allen Zeitgenossen Jesu bedeutete.

Die dritte Benennung, dass der Neumessianer auf das heilige Pneuma hingewiesen wurde, fordert die Erinnerung, dass dieses Wort ein Neutrum ist, dem auch im Hebräischen ein Femininum entspricht, dass es also nicht, wie das Masculinum: Spiritus Sanctus, leicht an eine Person erinnert. Worte sind Zeichen des Sinns. Sie müssen zuerst wörtlich genau verstanden werden! Heilige Geistigkeit ist schon im Alten, noch mehr im Neuen Testament in zwei in einander greifenden Bedeutungen ein gewöhnliches Hauptwort. Gottes Verhältniss zu den Menschen ist das eines Geistes (Joh. 4, 24.), welcher väterlich (18, 11.) heilige Gesinnung als einzige Gottverehrung will. Von Gott und von Menschen gesagt ist heiliges Pneuma immer die auf Heiligseyn sich beziehende Geisteskraft. Beides hat der Ausleger hier zusammen zu fassen. Der Christ vertraut darauf, dass Gott als heilige Geisteskraft sich zu ihm verhalte und dass er durch heilige Geistigkeit mit Gott sich verbinde.

Hüten wir uns nun, in die feierlichen Worte der Christenweihung hinein zu tragen, was in ihnen nicht gesagt ist, so ist in ihnen eine Dreiheit von Verhältnissbenennungen (nicht von Wesen, Personen, Potenzen) ausgesprochen. An Gott soll der neugeweihte Christ, als an einen

die unendliche Substanz verstehen [238]). Kommt man über Gott,

Vater, an Christus als den Sohn der Gottheit, als den in ihrem Sinn und Namen regierenden, an das heilige Pneuma als an die Geisteskraft denken, durch welche Gott und Menschen als Geister in Beziehung auf Heiligseyn zu vereinigen sind. Eine hochwichtige Dreiheit (Trias) ohne Dreipersönlichkeit.

Auch das apostolisch genannte Symbolum sagt nichts anderes. Sein erster Saz ist: Ich glaube (vertraue mit anhänglich treuer Folgsamkeit) auf Gott, Vater, allmächtig, Schöpfer *Himmels* und der Erde. Allmacht, Weltschöpfung sind Prädicate der Gottheit überhaupt. Diese heisst biblisch Vater. Keine Bibelstelle ist nachzuweisen, wo nicht die Gottheit an sich als Vater zu denken, wo eine besondere Potenz oder Person davon unterschieden wäre. Im zweiten Saz ist der Glaube an Jesus als Christus eben dadurch Glaube an den einzigen Sohn der Gottheit, unsern Herrn (den im Sinn und Namen des Gottes geistig regierenden).

Der dritte Saz ist: Ich glaube an das heilige Pneuma. Auch dies war ohne mysteriöse Auslegung, also nach dem damals und dort in Palästina gangbaren Sprachgebrauch gesagt. Auslegung hätte, wenn dadurch etwas menschlich nicht Bekanntes geoffenbart seyn sollte, nicht mangeln können. Verbunden aber ist dieses Glauben an die heilige Geisteskraft in Gott und an die in dem Menschen nöthige heilige Geistigkeit sogleich mit dem, was daraus als Wirkung folgen soll: eine heilige, allgemeingültige Ekklesia, eine Gemeinschaft von Heiligen, Weglassung der Sünden (ohne dass an Sündenstrafen oder an eine stellvertretende Abbüssung erinnert wäre.)

Von dem Anfang des Katechisirens her war demnach der alte christliche Volksunterricht Glaube an die Gottheit, Glaube an den Gottessohn, der aber nie „Gott der Sohn“ genannt ist, und Glaube an die heilige und zu heiligende Geistigkeit; Glaube an eine hochwichtige Dreiheit von Beziehungen auf die Menschen.

238) Welcher christliche Theolog hat nicht Gott als Geist,

wie er an und vor sich ist, nicht hinaus, so kann man Gott nicht anders denn als absolute Substanz bestimmen. Der Theismus muss sich auch Atheismus nennen lassen. Der Einzige ist Gott vermöge seines Seyns, das seiner Gottheit zuvorkommt [?]. Unter blossem Theismus, der nichts ist als dies, ist daher die Lehre zu verstehen, die Gott blos als unendliche Substanz denkt, aber darin (Gott blos potentiâ) liegt die Forderung, zu dem fortzugehen, der als Gott ist, und wiefern der Theismus diese Forderung nicht erfüllt, kann er Atheismus genannt werden. Bei unsern älteren Theologen kommt Theist und Atheist fast gleichbedeutend vor.

Eine jede Lehre muss über das Verhältniss Gottes zu den Dingen Rede stehen. Geht man nun zur Welt fort, hält aber auch da den blossen Theismus fest, so dass die Dinge blos Bestimmungen der göttlichen Substanz sind, so entsteht der Pantheismus. Eine Lehre, die bleibend Theismus ist, muss zum Pantheismus fortgehen. Wie darf sich also der Theismus als die richtige Denkart dem Pantheismus gegenüber stellen? Der Theismus, wenn er sich vollendet, muss Pantheismus werden[239]).

Monotheismus ist die Lehre, die Gott als solchen, oder seiner Gottheit nach, bestimmt. Worauf beruht aber die

als heiliger Vater, also als Geist des Rechtwollens und der weisen Liebe zu beschreiben gesucht? Wenn das Urseyn nur in einem Nothwendigseyn, in einer Substantia absoluta bestände, so wäre ihr das Ideal Gottheit (geistige Vollkommenheit) nicht zuzuschreiben, noch weniger dorther eine zweite und dritte Potenz geistiger Art abzuleiten.

239) Die urchristliche und alle christliche Gottheitslehre denkt Gott nie als blosse Macht oder Substanz, um das Daseyn der Welt zu erklären. In ihr ist Gott Geist, ein das Heiligwerden wollender, also nur unerzwungene Selbsterziehung der Geister väterlich fördernder Geist. Kosmogonie zu erklären ist eine Denkübung. Der Zweck der Christusreligion ist reingeistige Willens- und Gesinnungsverbesserung.

eigentliche Gottheit? Der wahre Gott, sagt man, ist der lebendige. Der lebendige aber ist nur der, der aus seinem unvordenklichen Seyn heraustretend, dasselbe zu einem Moment von sich macht, sein Wesen davon befreiend, es als Geist sezen kann, womit ihm zugleich die Möglichkeit gegeben ist, Schöpfer zu seyn, dadurch, dass er seinem unvordenklichen Seyn ein anderes Seyn entgegensezt.

Hier ist nicht mehr jene blose Einheit der Substanz; die substantielle Einheit ist in den Potenzen verschwunden und an ihre Stelle eine übersubstantielle Einheit getreten. Die Potenzen sind in der Wirklichkeit die Kräfte der Bewegung, in denen sich Gott erst als lebendig bewegt. Gott ist also der All-Eine, den Gestalten seines Seyns nach nicht Einer, sondern mehre; nur seiner Gottheit nach ist er nothwendig Einer, weil in allen jenen Gestalten der Wirkende. Von seiner Gottheit abgesehen, ist Gott nicht Einer, sondern mehre. Die Einheit ist in der Behauptung des Monotheismus vielmehr widersprochen. Gott ist nicht in dem Sinne einzig, wie ein Princip z. B. eine unserer Potenzen Eine ist. In diesem Sinne ist vielmehr Gott nicht einzig.

Im richtigen Gefühle hat Johannes Damascenus, von dem sich so ziemlich ableitet, was in der Theologie noch Philosophie ist, gesagt: Gott sey nicht sowohl einzig als übereinzig [!!]. Im Mosaischen Gesez (5. Mos. 6, 4.) heisst es: Höre Israel, Jehovah unser Elohim, ist ein einziger Jehovah. Wenn blos die Einzigkeit im gewöhnlichen Sinne beabsichtigt worden wäre, hätte ohne Wiederholung von Jehovah אֶחָד (Aechad) stehen können[240]). Es heisst auch nicht „ein einziger

240) Aechad — dies weiss v. Schelling gewiss — bedeutet nicht ein Einziger, unicus, sondern Einer, unus. Der Text sagt: Höre Israel! Jehovah ist unser Hochzuverehrender. Jehovah ist *Einer*. Der Hebräer denkt an das Praktische. Sein „Elohim“ ist reverendus. Er denkt nicht, wie der Grieche durch sein ϑεος mehr an das theoretische der etwas sezenden Macht. Die Hauptstelle 2. Mos. 20, 3.

Elohim"; denn er ist einzig nur als Jehovah, als die wahre Gottheit. Abgesehen davon könnte er mehre seyn. Im Anfang, da der Monotheismus Weltreligion ward, hatte man Ursache [?], diesen tieferen Begriff weniger hervorzuheben; und so konnte der Monotheismus in diesen nichtsagenden Saz zusammenschrumpfen.

Durch den von uns gegebenen Sinn erst steht der Monotheismus dem Pantheismus entgegen. Nach dem Pantheismus ist Gott nur noch das blos Seyende; die Gottheit aber erhebt sich auch über ihr nothwendiges Seyn. Der Pantheismus hat zu seinem ganzen Inhalt, was in dem wahren Seyn Gottes nur Moment ist. Nicht der Begriff des unendlich Seyenden, sondern was diesen Begriff unterwirft, ist der wahre Begriff Gottes. Aber darum eben ist das unmittelbar oder blos Seyende die Voraussezung des wahren Begriffs und macht diesen erst möglich. Denn nur erst die Nothwendigkeit dieses Seyns giebt Gott die Freiheit, dies Seyn sich zu unterwerfen [??]. Nichts hat auch je Gewalt über die Gemüther der Menschen gehabt, dem nicht dieser im Monotheismus zu Grunde liegende und unterworfene Begriff zu Grunde gelegen hätte. Die stete Polemik gegen den Pantheism[241]) beweist nur, dass er nicht überwunden ist.

zeigt, dass der Saz: Jehovah ist Einer! der Mehrheit der Elohim entgegen seyn sollte. Die vermeintlichen drei Potenzen, wären sie denn drei Elohim?

241) Rationale, volle Auflösung des Pantheismus. Der so furchtbar dargestellte Pantheismus, oder der Versuch, das All aller seyenden Dinge, als Eine Substanz (als ein einziges Wesen) zu denken und sodann dieses einzige nothwendigseyende All Gott zu nennen, beruht auf zwei unrichtigen Voraussezungen. Wer diese einsieht, dem wird die Vergötterung des All undenkbar. Er hat aber dazu am allerwenigsten die neue positive Philosophie als Gegenmittel nöthig. Diese vielmehr, indem sie Ein Nothwendigseyendes als das einzige absolute Wesen voranstellt, ist selbst wieder auf dem Wege zum Pantheismus und will diesen nur

Der Theismus bricht sich vollends den Stab, wenn er sich moralischen Theismus nennt. Das Metaphysische lässt

durch die inconsequente Willkürlichkeit vermeiden, dass sie jenem Einzignothwendigen eine Willensmacht zuschreibt, welche ein anderes Seyendes, die Welt, entstehen machen (aus dem Nichtseyn in's Daseyn versezen) könne. Dass aber ein Nothwendigseyendes durch sein (ewiges, anfangloses) Wissen und Wollen Etwas nicht blos in andere Verhältnisse versezen, sondern sogar, wo Nichts war, ein Seyendes entstehen zu machen vermöge, wird ohne Erweislichkeit nur so gesagt, ist also auch in der ohne Grund sich sezenden, nur putativ-positiven Philosophie blosse Meinung. Es kann zu gültiger Auflösung der Pantheismus-Hypothese nicht für nöthig, nicht einmal für brauchbar angenommen werden.

Dass der Denkversuch: Ob das All, το Παν, als Gott zu denken sey? als Prüfungsgegenstand mit Scharfsinn durchgeführt wurde, ist denen, die das „Nil sine ratione“ oder die von Absolutspeculativen für todt erklärte Rationalität lieben und auch, nach dem Sapere aude! vor keinem gewagten Gedanken erschrecken, der Denkübung wegen und weil man ohne möglichstes Durchprüfen nie zum Gewisswissen kommt, nicht fürchterlich, vielmehr erwünscht. Auch hat Schleiermachers Beispiel und seine in den Reden über Religion 1806 im Jugendfeuer unverschleierter, als 1821 und 1831 dargestellte Ansicht des Pantheismus factisch gezeigt, dass auch von diesem Standpunct aus ein gemüthlicher Uebergang und sogar eine folgerichtige, warme Aufforderung zur Religiosität möglich ist, weil sich am Ende alles doch nicht in eine blosse Resignation, sondern in ein glaubiges Vertrauen auflösen kann, dass doch Alles, was in dem „All = Gott“ ist und sich entfaltet, immer das beste *Mögliche* seyn müsste; möchte es nun einmal durch Vorbedacht, oder durch ewige, unvordenkliche Nothwendigkeit existiren.

Dennoch ist der gefürchtete Denkversuch nur, weil er etwas schärferes Nachdenken fordert, wie unüberwindlich bald gerühmt, bald abhorrirt, in Wahrheit aber ist er, wenn die

sich unmöglich aus dem Begriff Gottes tilgen. *Das nothwendige Seyn Gottes ist der Grundbegriff aller Re-*

Voraussezungen, auf denen er ruht, aufgelöst werden, für immer in das Reich der Hypothesen zurück zu geben.

Das erste Unrichtige ist, dass der in sich sich selbst genügende Denker, Spinosa, in dieser seiner geistigen *Autarkie* annahm, das Nothwendigseyende sey nur *ein Einziges*, das also freilich Alles (Gott und Welt) als Eine Substanz enthalten müsse. Diese Voraussezung entsteht leicht und erfüllt den Isolirt-betrachtenden mit beinahe ekstatischem Erstaunen, wenn die Philosophirenden Plato's poetischen Ausdruck, dass die einzelnen Dinge nichtseyend und nur die Ideen wesentlich bestehend seyen, in scheinbar wissenschaftlicher Sublimität und Vornehmigkeit übertreiben und daraus bittern Ernst machen wollen, dass das Individuelle Nichts und nur in der allgemeinen Substanz Etwas sey. Ist denn aber nicht das Philosophiren immer ein Ausgehen der menschlichen Betrachtungskräfte vom Individuellen zum Allgemeinen. Die Speculation geht nur scheinbar einen umgekehrten Weg. Sie scheint von Oben herab zu steigen. Aber es scheint nur so. Sie hat und gebraucht nur das, was sie von unten aus dem Betrachten und Generalisiren der Individualitäten in das Ueberseyende hinaufgenommen hat und nach einiger Umgestaltung von dort, gleichsam als ob es im Empyreum entstanden wäre, supersubstantiell hernieder bringt. Diejenige schwingen sich gerne allein in das Universelle und Uebersubstantielle, welche über das Mühsamere, das sorgfältige Betrachten des Individuellen, sich gerne wegsezen und aus apriorischen Speculationen alles leichter zu erfassen versuchen oder wenigstens behaupten.

Was klang resoluter und allumfassender, als die im I. Heft der Jahrbücher der Medicin als Wisssenschaft 1805 ausgesprochenen Schellingischen „Anfänge der Philosophie" (§. 80.) wo §. 93. entscheidet: „*Das All ist nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott*" und wo §. 123. daher „*nur ein ewiges Seyn der Dinge in Gott*" behauptet, dagegen aber die Realität, das eigentliche Daseyn

ligion. Zauberhaft wirkt er auf die Gemüther. Wo dies

einer endlichen Welt, für unerweislich zu halten uns zumuthet. Unerweislich ist vielmehr, dass *nur Eines* nothwendigseyend sey, da vielmehr jedes Einzelne aus einer Grundkraft besteht, deren Entstehen und Vergehen nicht zu erweisen ist und die als in sich beharrlich (perennirend) nur durch Steigerung oder Zusäze in andern accidentell genannten Verhältnissen, wie Anderswerdend, nicht aber als entstehend, erscheint.

Die andere unrichtige Voraussezung ist, dass der Pantheismus das angenommene Einzige Nothwendigseyende *Gott* nennt, weil er das Prädicat: Nothwendigseyn, für etwas nur der Gottheit Zukommendes hält und es so behandelt, wie wenn dadurch der Begriff *Gott* erschöpft wäre. Sobald hingegen das Ideal: Gottheit, oder höchste mögliche Vollkommenheit, nach der Vernunft gedacht wird, kann nur ein Vollkommen geistiges Gott genannt werden. Ob dem All der existirenden Dinge das Prädicat: Es ist ein Vollkommengeistiges! es ist Gott! zukomme, kann alsdann, sobald man nicht blos das Wort Gott, sondern die Idee denkt, nicht zweifelhaft seyn. Spinosa definirte *Deus* als *Substantia constans infinitis attributis*, quorum unum quodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Dies nun wäre wohl die Umschreibung *des All*, des Universum, *in welchem* alles, das höchste Geistige sowohl als die Geisterwelt und das Bewusstlose, zusammen gefasst wird; aber eben deswegen kann das All nicht Gott genannt werden, weil es *viel mehr* umschliesst, als das Ideal Gottheit, wenn dieses als wirklich gedacht wird. Das Geistigvollkommne ist im All, aber das All ist, als viel mehr enthaltend, nicht blos das Geistigvollkommne. Spinosa irrte, weil er in der Definition VI. seinen Deus so definirte, wie man nur das Universum definiren kann. So konnte das Universum Gott zu seyn scheinen, weil Spinosa in das Wort Deus die dem All zukommenden Prädicate zusammen fasste. Der Pantheismus löst sich demnach auf, wenn man nur logikalisch und ontologisch ihn als Denkversuch vorurtheilsfrei durchdenkt. Am wenigsten hat man

Moment fehlt[242]), kann auch der Monotheism nicht seyn. Monotheismus und Pantheismus sind sich verwandter, als eines von ihnen dem leeren Theismus ist. Denn es kommt nicht darauf an, dass Gott überhaupt erkannt werde, sondern der bestimmte Gott.

Theismus ist der Begriff von Gott, wo er nur der Substanz nach, als *θεός*, nicht als *ὁ θεός* gesezt ist. Unter Theismus kann man daher die Denkweise verstehen, die zur Erkenntniss des lebendigen Gottes nur nicht fortgeschritten ist. Sofern ist es Aufrichtigkeit, dass diejenigen, die zum wahren Monotheismus nicht gekommen sind, sich Theisten nennen. Wenn er aber diesem Fortschritt sich entgegensezt, ist er das falsche System. Inwiefern er blos mangelhafte Bestimmung ist und keinen positiven Inhalt giebt, insofern kann wahre wissenschaftliche Philosophie nicht bei ihm stehen bleiben, sondern geht nothwendig zum Pantheismus oder Monotheismus fort. Theismns ist das Unbestimmte, Potentielle, was eben sowohl Pantheismus als Monotheismus seyn kann. Beide haben mit einander gemein, mehr als eine blosse leere Einheit zu behaupten.

Der Pantheismus Spinozas musste neben der Einheit, dem blind Allem voraus Existirenden, auch eine Allheit annehmen, und darin erhob er sich über die abstracten Elemente eleatischer Philosophie; er hat die Substanz als denkende und ausgedehnte; diese ist nichts Anderes als das Seyn, das a potentia ad actum übergegangen, sich selbst als Potenz verloren hat (bei uns das Seynkönnende der ersten Potenz). Das Denken könnte mit unserer zweiten Potenz verglichen werden,

seinetwegen nöthig, zu einer neuen, ihre Grundlage meist nur grundlos ersinnenden, Positivität sich oder den Gottesglauben zu flüchten.

242) Es fehlt keineswegs. Sobald Gott gedacht wird, muss er als dem Gottheitsideal entsprechend, als vollkommner Geist, nicht als ein Blindnothwendiges gedacht werden. Diese höchste Vollkommenheit ist (s. oben S. 512.) der Grund, warum er nicht als nichtseyend gedacht werden kann, also dem Denkenden ist.

der die erste modificabel unterworfen ist. Aber dies zweite ist als selbständiges Princip nur von Cartesius aus aufgenommen, und Spinoza lässt beide Attribute fast eben so gleichgültig neben einander. Sie sind ihm blos durch die Substanz vermittelt, und so fällt Spinoza da, wo uns der Geist steht, in die todte allgemeine Substánz zurück. Die Alleinheit bei Spinoza ist todt und unlebendig.

Der Theismus ist eine nichts vermögende Lehre, die dem Pantheismus nichts entgegensezen kann. Widerlegen lässt sich ohnehin nur eine Behauptung. Nun fehlt aber dem Pantheismus gerade dies, dass er nicht zur Behauptung fortgeht, sondern beim blossen Begriff d. h. beim Theismus stehen bleibt. Beide fehlen durch die Nichtbehauptung dessen, was eigentlich behauptet werden sollte.

Jacobi blieb nichts übrig, als dem Pantheism theoretisch recht zu geben. Er sezte ihm seinen unüberwindlichen Glauben an den persönlichen Gott entgegen, und nannte sich erst einen Gläubigen, später einen Vernunftgläubigen. Aber im gewöhnlichen Sprachgebrauch nennt man den, der die Unmöglichkeit einer Sache einsieht und doch glaubt, nicht einen Vernunftgläubigen! Wenn die neuere Philosophie an die Stelle der todten Alleinheitslehre eine lebendige sezt, so hiess sie auch Pantheism, wie Alles, was über den reinen Theismus hinausgeht. Tiefere Theologen kennen auch die Tiefen des Pantheismus, und wissen, dass er nur durch positives Wissen zu überwinden. Aber die, die sich rühmen, die reinsten Theisten zu seyn (der Rationalismus ist nur[243]) ein verbesserter Deismus), die gegen den

243) Er sucht auf, was in den zeitgemäss überlieferten Offenbarungen und Philosophien nach unsern jezigen Erkenntnissmitteln als allgemeingültig anzuerkennen ist. Er achtet und benuzt auch das Historische als Lebenserfahrungen. Immer aber findet er das Dogmatisiren über das Uebermenschliche den Veränderungen ausgesezt, die von der Verbesserung unserer Einsichten überhaupt abhangen. Deswegen gründet er nichts von menschlich nöthigen Pflichtüberzeugungen auf das Variable dogmatischer Theorien oder historischer Tra-

Pantheism warnen in Schriften und von der Kanzel herunter — bei denen möchte sich hinter der Angst vor dem Pantheismus die Angst vor dem Monotheismus verstecken, womit es zu etwas Positivem in der Erkenntniss Gottes kommt.

Der Theismus kann sich nur dem Atheismus entgegensezen, der, wenn er wirklicher Atheismus ist, wie das epikureische System und der plumpe Materialismus einiger französichen Schulen, nicht minder dem Pantheismus als dem Theismus feindlich gegenübersteht. Auch für die negative Philosophie würde der höchste Begriff Gottes nur Theismus seyn; sie geht nicht zum Monotheismus fort. Uebrigens macht auch wohl der bessere Theismus [?] schon Anstalt, in dem a priori Seyenden nicht blos die bruta existentia, sondern das vom Seyn freie zu erkennen, und da kann es ihm nicht schwer fallen, zum wahren Monotheismus fortzugehen.

[XV. Die Dreinigkeit, auf weitere Entwickelung des theogonischen Processes hinweisend.]

„Der Begriff des Monotheismus giebt uns den Eingang in die speciell christliche Lehren; es ist der Punct, wo die Philosophie zuerst in ein Verhältniss tritt zur höchsten christlichen Idee. Der Begriff der Alleinheit[244]) hat nur

ditionen, sondern auf das, was das Ich, selbst in der Leidenschaft, sich selbst nie abläugnen kann, auf die Uebereinstimmung des Rechtwollens mit dem gewissenhaft freien Wissen.

244) Jesus hat Gott, seinem, des Messias, Vater die Monótes, das *solum* verum Deum esse, Joh. 17, 3., deutlichst zugeschrieben. Wie kann der solus, *μόνος*, eine Dreipersönlichkeit in sich schliessen? and sogar eine solche, wo die erste Potenz etwas Blindes, einen besondern Eigenwillen enthalte, die zwei anderen Potenzen erst die eigentliche Gottheit wären, die zweite aber doch, wenn sie wollte, die durch sie (nur im Theoretischen, nicht im Moralischen) mit

seinen bestimmteren Ausdruck in dem dreieinigen Gott. Da ich es aber mit der Deduction christlicher Ideen nicht so leicht nehme, als es bis jezt geschehen, da ich vorziehen würde, keine Uebereinstimmung als blos ungefähre zu behaupten, so sage ich gleich, dass mit der Alleinheitslehre noch nicht die christliche Dreieinigkeitslehre gegeben ist.

Worin sind sie aber verschieden? und was muss zum Begriff der Alleinheit noch hinzukommen, dass er den Inhalt der Dreieinigkeit erreiche?

Schon vor der Schöpfung, im Vorbegriffe der Schöpfung, hatte Gott die drei Potenzen als die Möglichkeiten eines künftigen Seyns. In der Schöpfung sind diese Potenzen in Wirkung. Hier ist eine Mehrheit von Potenzen und wirkenden Ursachen, denen aber noch keine Selbständigkeit zukommt, sondern Einer ist der in Allen wirkende, darum allein selbständige absolute Persönlichkeit.

Die christliche[245]) Dreieinigkeit aber statuirt eine Mehrheit von Personen, deren jede, nach ihr, Gott

vieler Mühe wieder zu Gott zurückgeführte Menschheit für sich behalten könnte. Und diese Willkürlichkeiten und Selbstwidersprüche sollen einen trinitarischen Monotheismus (ein Alleinseyn mit Dreien) offenbaren, während die Dogmengeschichte Jedem zeigt, wie bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts an drei wesentlich gleiche Potenzen nicht gedacht war und dann nur Menschen, nach langem Gegeneinanderhalten des Möglichscheinenden, die Einheit Gottes durch Gleichwesentlichkeit dreier höchster Geister sichern zu können meinten.

245) v. Schelling weiss längst, dass diese consubstantielle Trinität nicht eine urchristliche Lehre des Neuen Testaments ist. Wäre sie auch nur in mündlicher Tradition ausgesprochen und fixirt gewesen, wie hätten so vielerlei Erklärungsversuche (Hypothesen) über die drei Namen in der Taufformel entstehen können? Was hier v. Schelling christlich nennt, ist nur durch die Hierarchie und durch weltliche Lehrgebote, welche Ruhe wollten, kirch-

ist. Wollten wir die absolute Persönlichkeit mit einem christlichen Ausdruck bezeichnen, so müssten wir sie als den Urheber und Anfänger des Processes ὁ θεὸς καὶ πατὴρ nennen.

Sehen wir nun auf das Ende des Processes hinaus, so wird es vielleicht möglich, jene absolute Möglichkeit in noch speciellerem Sinn als Vater zu bezeichnen. Sie ist es, die durch das angenommene Seyn den actus purus ex actu sezt und zur Potenz macht. Nun giebt es für einen solchen Act, in welchem ein zuvor Seyendes ein zu ihm Gehöriges von sich hinwegbringt [?], d. h. es als ein von sich Verschiedenes sezt, und zwar es nicht als wirklich, sondern so sezt, dass es genöthigt ist, in unablässigem Acte sich selbst zu verwirklichen, in der Sprache keinen andern Ausdruck als: zeugen. Die zweite Potenz ist daher die gezeugte.

Denken wir uns nun B durch die zweite Potenz wirklich überwunden [?], so ist diese Herr des Seyns wie der Vater, aber als Herr des Seyns ist sie nicht mehr blosse Potenz, sondern Persönlichkeit, wie der Vater schon vorher. Sie ist der Sohn; der Sohn von gleicher Herrlichkeit, wie der Vater, durch die Herrschaft über das Seyn (B), die ursprünglich beim Vater war, nun dem Sohne vom Vater gegeben. Ist die Herrlichkeit über das Seyn dieselbe, so ist auch die Gottheit beider dasselbe.

Als die dritte Potenz, wissen wir, sezt Gott sein eigenes vom unvordenklicchen Seyn befreites, aber eben damit negirtes Wesen. Erst dann kann das vom unvordenklichen Seyn befreite und damit als Potenz gesezte Wesen als Geist im Seyn eingesezt werden, wenn B überwunden ist durch

lich-dogmatisch geworden. Der Staat ist, wenn er nur wahrhaft praktisch mit dem Urchristenthum unsers historisch und idealisch wahren Christus übereinstimmte, ein ächt christlicher Staat, der zugleich zu verhüten hat, dass nicht durch Heftigkeit im Behaupten oder Verneinen kirchlich gangbarer Lehrmeinungen Unruhen entstehen und die Ordnung im Staate gestört wird.

A^2; und A^3 hat gleichfalls die Herrschaft über das überwundene B. Die dritte Potenz ist also nicht minder Herr desselben Seyns, dessen Herr auch der Sohn und der Vater ist, also auch sie ist Persönlichkeit in gleicher Herrlichkeit mit Vater und Sohn.

Und so, — aber auch *nur so, nämlich durch fortgesezte Entwickelung, wäre*[246]) von der *Idee der Alleinheit aus auch die christliche Dreieinigkeitslehre begriffen.* Die Potenz des Anfangs B ist nicht der Vater, sondern *nur die zeugende Kraft des Vaters,* nur die Potenz des Vaters; *der Vater selbst bleibt ausserhalb des Processes.* Wirklicher Vater ist er nur im verwirklichten Sohne, dieser aber nur in dem völlig *überwundenen B*[247]). Der Vater und der Sohn kommen also mit einander zur Verwirklichung. Ehe der Sohn verwirklicht ist, ist der Vater zwar der wirkende, aber nur der Unsichtbare. Der Vater ist erst Vater, wenn er das Seyn wieder als Zurückgebrachtes in sich hat. Hier also, wo das Seyn ein zur Möglichkeit Zurückgebrachtes ist, ist es das gemeinschaftliche Seyn des Vaters und des Sohnes, und *das gilt auch vom Geist.* Der Vater ist nicht eher Vater, bis auch der Geist als Persönlichkeit gesezt ist. Es sind nicht drei Götter, weil *das Seyn* und also *auch die Herrlichkeit des Seyns Eine für alle gemeinschaftliche* ist. Wo demnach die Entgegensezung der Potenzen aufhört, da sind *nicht mehr Potenzen, sondern Persönlichkeiten;* während des Processes sind sie nur Potenzen. *Im überwundenen B ist der Vater, Sohn und Geist verwirklicht*[248]).

246) Athanasius hat sie in anderer Weise begreiflich zu machen gemeint. Das Problem aber ist im Urchristenthum nicht aufgegeben. Man kann es sich also nur selbst bilden und alsdann die Kunst, Alles aus Allem zu machen, zeitgefällig daran üben.

247) Welches doch, siehe oben S. 456. 464., aus dem A geworden seyn soll.

248) Folglich wären dies nur *Verhältnissbegriffe,* die

Somit erhebt sich unsere Betrachtung auf eine höhere Stufe, ja in eine andere Welt. In den Potenzen sehen wir nur den Entstehungsprocess des Concreten der Dinge. Mit den Persönlichkeiten eröffnet sich uns die göttliche Welt, und hier erscheint erst die höhere Bedeutung der Potenzen. Das Seyn, das urspünglich nur beim Vater ist, der es aber nur als Moglichkeit besizt[249]), wird dem Sohne gegeben (das Leben hat der Vater dem Sohne gegeben, nämlich das B; denn darin ist das Leben). Aber der Sohn ist es, der dem Vater das Seyn als überwundenes wiedergiebt, so dass er es in eben dem Sinne wieder besizt, als Potenz, Möglichkeit, in die es zurückgebracht ist. Das ist der höhere Sinn des Processes, dass der Vater dem Sohn das Seyn, der Vater und der Sohn es dem Geiste gemeinschaftlich geben. Wer mich liebt, den wird mein Vater wieder lieben, wir werden μονὴν bei ihm machen, d. h. er ruht selbst und fällt dem Process nicht mehr anheim. [Joh. 14, 23.]

Hier geht eine höhere göttliche Geschichte auf; und wir können glauben, auf dem Standpuncte zu seyn, von wo aus eine Philosophie der Offenbarung möglich ist. Nur auf den Standpunct will ich Sie stellen, wo der Inhalt der Offenbarung begriffen werden kann. Bis dahin werde ich schnell vorgehen. Nur die Welt, den Schauplaz, auf welchem die grosse Geschichte der Offenbarung vor sich gegangen ist, will ich einstweilen eröffnen. Die Geschichte in ihren Einzelheiten wird später ihre Erklärung finden.

Es ist hier nicht um eine speculative Dogmatik zu thun, überhaupt nicht um Dogmen, nicht um einen Beweis der

ohne Beziehung auf das B (die verirrte und wieder zurückgeführte Menschenwelt), nicht statt fänden.

249) Wem ist's denkbar, dass ein Nothwendigseyender das Seyn nur als Möglichkeit besize? und dass er dieses Seyn doch Andern mittheilen könne?

Wahrheit der christlichen Religion, sondern nur um das Verständniss! Das Annehmen ist dann eine andere Sache; dazu gehört das Herz und der Muth.

[XVI. v. Schellings Potenzen werden Persönlichkeiten. Eine neue Theogonie!]

So demnach, wie bisher dargestellt, verhält es sich am Ende der Schöpfung.] Durch die ganze Natur geht die Spannung der Potenzen; jedes Ding ist ein Verhältniss derselben. Keines drückt ihre völlige Einheit aus. Jedes Entstehende ist ein Viertes zwischen den drei Potenzen. Die Spannung der Potenzen aber dauert nur bis zum Ende der Natur, die auf der Spannung beruht; ein jedes Ding der Natur hat ein Verhältniss nur zu den Potenzen.

Der ursprüngliche Mensch, in welchem sich die Spannung der Potenzen legt, hat ein Verhältniss zu den Persönlichkeiten. Denn in ihm drückt sich der lezte Moment der Verwirklichung aus, wo die Potenzen zu wirklichen Persönlichkeiten geworden sind.

Im ersten Buch Mosis spricht bis zur Erschaffung des Menschen nur der eigentliche Elohim, während dann die Erzählung zur Mehrheit übergeht und die Elohim berathschlagen. Da sagt jener Eine Elohim: „Machen wir den Menschen nach unserem Bilde! d. h. nach der Gleichheit und Einheit, die zwischen uns ist. Am Ende des Processes ist eine Mehrheit von Persönlichkeiten: im Process ist noch nicht der wirkliche Sohn, der ist erst am Ende; er wird gezeugt. Eben so der Geist. Hier sind nun drei, deren jeder Herr des Seyns ist. Doch nur der Vater als ursprüngliche Persönlichkeit ist ἀγένητος, dem Sohn und Geist ist die Herrlichkeit und Persönlichkeit gegeben[250]). Ist sonach die Gottheit erst in den drei Persönlichkeiten die vollendete, absolute, so ist der Process in Ansehung der Dinge Process der Schöpfung, in An-

250) Für diese Unterordnung mögen sich die Halbarianer bei v. Schelling bedanken.

sehung Gottes theogonischer Process. Der Process hat nur die Absicht, die Gottheit und die damit gesezten ewigen Verhältnisse zu verwirklichen. In diesem Sinne ist theogonisch zu nehmen.

Dionysius Areopagita nennt den Vater die gottzeugende Gottheit, den Sohn die gottgezeugte. Basilius Magnus reiht die drei auf, als *αἰτία προκαταρκτικὴ*, *δημιουργητικη*, und *τελειωτικη*, die Alles zulezt zum Stehen bringt. Eben so Paulus [Röm. 11, 36.] *ἐξ οὗ, δι' οὗ καὶ εἰς ὃν τὰ πάντα.* Die Zeit mangelt mir [?], um zu beweisen, wie seicht die exegetischen Versuche sind, welche die bestimmte Erwähnung der Trias hier verwischen wollen[251]).

251) Der Context spricht davon, wie es ein unerforschlicher Gang der göttlichen Weltordnung sey, dass jezt die von der Gotteinheit besser belehrten Juden weniger als die Heiden empfänglich dafür seyen, Jesus als den wahren Messias anzuerkennen. Dennoch sey dieses Alles (diese ganze allmählige Fortbildung der Menschen in der religiösen Richtung auf den von Jesus Christus verkündigten väterlichen Gott) — aus diesem Gott, durch ihn und in Beziehung auf ihn. Gott der Herr ist demnach das Subject der Rede. Dass es eine andere Potenz seyn solle, aus welcher, eine andere, durch welche, noch ein andere, in Richtung auf welche hin dieses Alles so sey und sich entwickle, davon ist kein Wink im Text. Nur wer schon, um aus phantasirten Philosophemen und patristischem Dogmaticismus eine Speculationsphilosophie zu bauen und wie aus Inspiration zu behaupten, von drei Potenzen und Personen speculativ erfüllt ist, mag dies in das einfache Alterthum überall hineintragen, wo irgend eine Art von Dreiheit angedeutet wird. Vergl. Ephes. 4, 6., wo ausdrücklich Jesus als der Eine Gottesregent oder Herr von dem Einen Gott und Vater unterschieden wird, von dem Einen Gott aber, der auch Aller Vater ist, ein ähnliches Dreifaches ausgesprochen ist, dass Er sey der über Allen und durch Alle und in Allen. Ein anderes ist, Geheimnisslehren, die Niemand anders als durch bestimmtes Offenbaren wissen könnte, als

Wo ist nun die Einheit dieser Dreiheit? In der den drei Persönlichkeiten gemeinschaftlichen Gottheit. Die Theologen haben immer die Ansicht abgelehnt, als ob das Wesen noch als ein viertes existire; das ist nur auf die erklärte Weise möglich.

Im lezten Erzeugniss des Processes ist die Differenz der Potenzen aufgehoben. Die Persönlichkeiten treten auf[252]) als solche; und zwischen den drei Persönlichkeiten ist der Mensch eingeschlossen, der sich unmittelbar nach der Schöpfung am Orte der Freude, im göttlich umhegten Raum befindet, eingeschlossen von den Elohim. (Nicht blos das deutsche Wort Garten, wie so viele auf gard ausgehende Städtenamen zeigen, sondern auch das hebräische Wort Gan heisst nur ein umschirmter Raum[253]). Durch den Menschen als Ziel der Natur ist aber auch alles Andere in die Gottheit aufgenommen. Es ist hier nichts Aussergöttliches. Der Mensch ist, wie die Pythagoräer von der Welt sagten, von Gott wie in einen Verwahrsam eingeschlossen.

biblisch ausgesprochen zeigen und mit der Philosophie in Harmonie sezen; ein Anderes aber ist's, solche Mysterien künstlich und doch auf alle Weise willkürlich und contradictorisch erst ersinnen, sie sofort überall, wo irgend Drei oder Dreierlei vorkommt, hineintragen, alsdann aber wieder, wie etwas Biblisches und Christliches, herausnehmen, und doch die dem Texte getreue Bibelerklärung vor Zuhörern, die meist nicht Exegeten sind, beweislos verdächtigen wollen.

252) Die Wahrheit ist: Die putative Philosophie lässt sie auftreten, wie der Schauspieler selbstgemachte Marionetten auftreten lassen mag.

253) Das semitische Wort bedeutet, wie man aus allen seinen Anwendungen ersehen kann, umgebend etwas bedecken. Pardes ist ein Schattengarten voll von Bäumen und Gesträuchen.

[XVII. v. Schellings Entstehung der aussergöttlichen Welt. Veränderungen im theogonischen Process.]

Eben dies, dass sich uns noch nichts Aussergöttliches darbot, zeigt uns die Schranke der bisherigen Entwickelung. In jenem Urverhältniss, in welchem der Mensch kein Verhältniss zu einer der Potenzen, sondern ein unmittelbares Verhältniss zur Gottheit hat, war mehr als Offenbarung. Das Geschöpf ist bisher nur ein quid praeter Deum, nicht extra Deum. Die bis jezt begriffene Schöpfung ist noch eine durchaus immanente. Wir sind daher noch nicht bei der Welt, wie sie jezt ist, angekommen.

Die jezige Welt ist eine aussergöttliche; wir müssen verlangen, dass sie als solche uns begreiflich werde. Dazu ruft uns das Gefühl unserer Freiheit auf, das nur in einem freien Verhältniss zu Gott befriedigt ist. Nicht blos gegen Gott, sondern auch von dieser Welt frei ist der Mensch, von der es keine Erlösung gäbe, wenn sie die göttliche wäre. Dann wäre ja jedes Streben, von der Welt sich zu befreien, Thorheit.

Auch in anderer Beziehung steht das Resultat unserer bisherigen Entwickelung im Widerspruch mit der Wirklichkeit und ist darum noch nicht geschlossen. Unsere ganze Entwickelung hat ihren Abschluss in der Annahme gefunden, dass im Menschen die Schöpfung beschlossen[254]) worden sey. Aber wir sehen, wie mit dem Menschen der Kreis des Geschehens sich wieder öffnet. Ueber der Natur und ihrem einförmigen Kreislauf erhebt sich eine neue Welt, gegen die jene zur stummen, theilnahmlosen Vergangenheit wird. Statt des Menschen finden wir ein Menschengeschlecht, ein geistiges Leben, das immer Neues erzeugt. Woher diese neue Welt, die sich über der Natur erhebt? In der Intention, der unmittelbaren Absicht der Schöpfung, die ihr Ziel im Menschen hat, konnte diese Welt nicht liegen. Nur im

254) Wie enge ist diese Philosophie, welche alles, was sie für Schöpfung hält, nur auf den Menschen bezieht.

Menschen selbst kann die Ursache dieser neuen Bewegung liegen, die sich über die Natur erhebt.

Die Absicht der Schöpfung war, dass der Mensch *in Gott ruhen* sollte[255]). Dies fordert uns auf, zu erklären, wie es in der Macht des Menschen lag, dass im Augenblick, da Alles in die Einheit eingehen sollte, Alles in Frage gestellt wurde? Wir müssen erklären, wie der Mensch selbst eine neue Spannung hervorrufen, sich zum Anfang eines neuen Processes machen konnte.

Eine zweite Frage würde seyn, welche Veränderung durch diesen Umsturz in dem durch die Schöpfung hervorgebrachten Seyn vor sich ging, und wie sie möglich war. Wie war die aussergöttliche Welt, das Heidenthum, möglich? Ohne ein Zerbrechen der göttlichen Einheit, das unmöglich von Gott selbst ausgehen konnte, würde diese aussergöttliche Welt nicht erklärbar seyn. Woher hatte der Mensch diese Macht? Und gewiss geschah es nur in der Absicht, eine höhere Manifestation des Göttlichen hervor zu bringen.

Der Mensch ward Schöpfer dieser aussergöttlichen Welt. Nichts hat von jeher der Forschung so sehr widerstanden, nichts einem Alles begreifenden System so viel Schwierigkeiten entgegen gestellt, als wie sich die Willensfreiheit des Geschöpfs mit der göttlichen Causalität vereinigen lasse, die man doch auch als eine unbedingte nahm. Eine unendliche Bewirkungskraft Gottes kann nur unendliche Passivität des Geschöpfs übrig lassen. Was blos durch Eine Ursache bestimmt ist, wird keine Möglichkeit in sich finden, als jene Eine hineingelegt hat.

Uns ist die Lösung nahe gelegt. Die Schöpfung ist nicht ein einfacher Act, sondern zwei Momente sind in ihr zu unterscheiden, das negative und positive, welche beide nicht unmittelbar durch dieselben Ursachen gesezt seyn können.

255) Ruhe ist dem Hindu Religion. S. Prabodha-Chandrodaya, das so eben in's Deutsche übersezte Drama, Königsberg 1842. Vgl. dagegen Genes. 2, 12. 3, 23.

Sie sezen zwei unabhängige Ursachen voraus, deren eine die Wirkung der andern aufhebt. Das Entstehende ist nicht Erzeugniss Einer, sondern mehrerer Ursachen, deren jede für sich unendlich ist, aber gegen die andere doch endlich.

Der Schöpfer findet[256]) von Ewigkeit in sich eine Potenz, einen durch sein Wollen entzündbaren, zum actus zu erhebenden Willen; dieser Wille ist unbegränzter Natur, aber eben dadurch impotent und blos Stoff. Das durch jenes andere Seyn ex actu gesezte unvordenkliche Seyn Gottes tritt ihm gegenüber. Nicht dieselbe Ursache, die den Stoff sezt, kann auch die Form sezen. Der Stoff ist schrankenlos und fordert eine von ihm unabhängige Ursache, als Form. Der Schöpfer aber ist darum doch Einer, da er die Ursachen anhält, in Gemeinschaft zu wirken. Das Lezte demnach, worin die drei Ursachen in Einheit kommen, kommt zwischen ihnen als ein Freies zu stehen; es ist frei von der ersten Ursache durch die zweite, und dadurch, dass es B zu seiner Grundlage hat, ist es frei gegen A^2. Es ist wie das Zünglein in der Wage. So zwischen beiden stehend, erhält es zugleich ein Verhältniss zu der dritten Potenz (die nicht eigentlich wirkende, sondern Endursache ist), zu der ohnehin nur ein freies Verhältniss möglich ist. Es ist dies die einzige Art, zu erklären, wie eine Freiheit geschaffen werde.

Das lezte Erzeugniss, in welchem sich die Spannung der Potenzen legt, und das zwischen die drei Persönlichkeiten zu stehen kommt, ist ein rein Bewegliches, ein Freies, in dem nichts von Substrat und Materiellem sich findet (denn dieses

256) v. Schelling findet, was er will. Eine Potenz, die impotent ist. Die Nothwendigkeit zweier Ursachen, in Einem Schöpfer. Ein anderes Seyn, welches das unvordenkliche Seyn Gottes ex actu seze u. s. w. Gegen solche Fictionen ist nichts zu sagen, als: Woher hast Du diese Offenbarungen? Wer sie liest, macht sich gewiss bei jedem dieser blos willkürlichen Säze von selbst lauter Fragzeichen.

ist nur im Conflict der Potenzen). Es kann nur Leben, reine Beweglichkeit, Geist seyn in dem Sinne, wie Gott Geist ist.

Daraus erklärt sich die in uralter Tradition schon vorgetragene Lehre von der übermateriellen Natur der menschlichen Seele. Der Geist ist kein Ding in dem Sinn wie alles Gewordene, sondern reiner Hauch, lautere Freiheit und Beweglichkeit.

Doch ist diese Freiheit immer nur eine bedingte Freiheit, nur sofern der Mensch in dieser Stellung der Einheit und Uebereinstimmung der Potenzen bleibt. Der Mensch ist in diese Einheit gesezt, als absolute Freiheit und Beweglichkeit; daher auch mit der Möglichkeit, sich herauszusezen. Daher war dem Menschen geboten, die Einheit zu bewahren. Er hatte ein Gesez, das Gott nicht hat. Dieser konnte die Potenzen in Spannung sezen und bleibt auch in der Spannung unüberwindlich, ist Herr der wirklichen und der möglichen Potenzen. Bei dem Menschen ist es anders. Er ist es, der jenes B von der Schöpfung her als Grundlage besizt. Da er es aber nur als Geschöpf besizt, besizt er es nur als Möglichkeit. Die Schöpfung ging dahin, dies Princip als Möglichkeit zu sezen. Diese Möglichkeit kann sich dem Menschen darstellen als Potenz eines andern Seyns, das in seiner Hand steht. Ja das Gesez selbst, das ihm sagt, dass er das B, den Grund der Schöpfung, nicht bewegen solle, offenbart ihm die Möglichkeit, diesen Grund der Schöpfung wieder empor zu heben.

Für den Menschen ist B das Nicht-seyn-sollende; das B ist ihm zur Bewahrung gegeben und mit der Erkenntniss der Möglichkeit, es wieder in Bewegung zu sezen, ist ihm der Reiz eingepflanzt, es wieder zu verwirklichen. Es gehörte ein übernatürlicher Wille dazu, dieser Versuchung zu widerstehen. Die Folge aber ist eine ganz andere als die erwartete. Er wollte thun, was Gott gethan, die Potenzen in Spannung sezen, um mit ihnen als Herr zu walten. Aber das ist ihm nicht gegeben; und mit diessm Versuch, als Gott zu seyn, geht er der Herrlichkeit Gottes vielmehr verlustig, στερούμενος τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Denn auch der Mensch war Herr der Po-

tenzen, um sie (für Gott) in sich in unauflöslicher Einheit zu erhalten. Er glaubte jenes Princip, das die Ursache der Spannung in der Schöpfung war, und das in ihm völlig umgekehrt war, wenn es wieder wirkend ward, eben so mächtig zu beherrschen, als er seiner in der Potentialität mächtig war.

Gott ist auch vor der Schöpfung der All-Eine: in diesem Selbstbegriff vor der Schöpfung ist die erste Potenz, das nachherige B, das Tiefste, Innerlichste, Negirteste. Das eigentlich in diesem Selbstbegriff Gesezte und Gewollte ist die dritte Potenz, in der Gott sein Wesen als Geist sezt; als der sein unvordenkliches Seyn Potentialisirende und sich selbst als Geist Sezende. In der wirklichen Schöpfung werden nun die Potenzen umgekehrt. Die conträre Potenz ist das Aeusserste, die andern, die ihrer Natur nach am meisten positiv sind, sind am meisten negirt im Anfang der Schöpfung, Gott kehrt — und er übt diese Ironie schon in der Schöpfung aus — das *heraus*, was seine Absicht ist, *hinein* zu kehren.

In der Schöpfung ist also eine Umkehrung der Einheit, wie diese im göttlichen Selbstbegriff ist; die Welt ist das unum versum, und der Act dieser Umkehr die universio (Lucrez). Der Mensch glaubte nun in der Hinauswendung eben so mächtig zu seyn, wie Gott in der universio. Er dachte sich damit unauflösliches Leben zu erwerben, wie Gott, und eine ewige Bewegung wie Gott selbst anzufangen. Aber jenes Princip ist Grund (Basis) des menschlichen Bewusstseyns, demselben übergeben, unterthan, wenn es in seinem Ansich bleibt; tritt es in Bewegung, so ist es eine das menschliche Bewusstseyn transcendirende und unterwerfende Gewalt.

Dies Princip ist jezt nicht mehr wie in der Schöpfung eine göttliche, sondern aussergöttliche, ja widergöttliche Macht. Es stand in der Macht des Menschen, die Welt in Gott zu erhalten. Da er sich an die Stelle Gottes sezte, hat er diese Welt für sich, aber ausser Gott gesezt. Diese Welt des Menschen ist ihrer

Herrlichkeit entkleidet, hat keinen in ihr selbst liegenden Einheitspunct mehr, welcher der Mensch seyn sollte. Nachdem jene Innerlichkeit verfehlt worden, in die die Welt gelangen sollte, ist sie der Aeusserlichkeit hingegeben, wo das Einzelne seine Stellung als Moment verloren hat, und zufällig, sinnlos, ausser dem Andern erscheint.

Der wahre Sinn jedes Dinges liegt in der Einheit des menschlichen Bewusstseyns; aber anstatt dass nur alles Gewordene in ein ewiges Bewusstseyn einginge, ist es jezt dem unwahren Seyn anheimgefallen, wie wir jezt wahrnehmen. Von dieser Welt, die vergeblich ihr Endziel sucht, und jene falsche Zeit hervorbringt, die nie endet sondern immer entsteht, kann sich der Eine Mensch, der in uns Allen fortlebt, mit Recht den Urheber nennen.

Es kann der wissenschaftlichen Philosophie, der man so oft vorgeworfen hat, dass sie es nur zu einer immanenten Schöpfung bringe, zur Genugthuung gereichen, dass eine Philosophie, die diese uns erscheinende Welt eine aussergöttliche nennt, doch auch eine immanente Schöpfung lehrt. Dagegen wird nicht leicht eine Philosophie die schlechte Form des Ausser- und Nebeneinander wieder auf das Absolute zurückführen.

Der Mensch meinte mit Hülfe jenes Princips wirklich ein ewiges Leben zu gewinnen. Nun konnte er nicht die Substanz der Welt aufheben, sondern änderte die Form ihres Seyns, dass sie eine zerrissene und aussergöttliche ward. Eben so konnte er die Substanzen nicht mehr aufheben, aber ihren Sinn und ihre Einheit. Und damit ist wieder eine Spannung der Potenzen gesezt, nur mit dem Unterschied, dass die erste durch den göttlichen Willen, diese durch einen blos menschlichen gesezt ward. „Der Mensch ist geworden wie Einer von uns“ (1. Mos. 3, 22.) d. h. er ist nicht mehr der ganzen Gottheit, sondern Einem von uns gleich.

Welcher aber der Potenzen hat sich denn der Mensch gleich gemacht? Die Potenz, die er in sich zu seinem Willen erhoben hat, ist die, die er bereits zur Bewahrung erhalten hatte; und so ist es nicht zu kühn, zu sagen: Der

Mensch hat sich in jenem vorzeitlichen Acte der väterlichen, zeugenden Kraft bemächtigt. Aber auch über das wirkend gewordene Princip Herr zu seyn, ist ihm nicht gegeben; er fällt unter seine Herrschaft, das nun gegen sein Bewusstseyn die Eigenschaften annimmt, die es vor der Schöpfung gehabt. In diesem zur Ruhe gebrachten Princip hatte sich aber auch das zweite und dritte Princip verwirklicht. Die zweite Potenz, die sich zum Herrn jenes Princips gemacht hatte, ward dadurch entherrlicht; nicht dass sie aufhören könnte, in sich Persönlichkeit zu seyn, aber im Bewusstseyn des Menschen und gegen das in demselben wirkend gewordene Princip, das Nicht-seyn-sollende, wird sich die zweite wieder als Potenz verhalten. Nicht minder der Geist, der ausgeschlossen vom Seyn, im menschlichen Bewusstseyn wieder Potenz, d. h. nur kosmischer Geist (wie während der Schöpfung) wird.

Uns ist besonders die vom Menschen nun der zweiten Potenz gegebene Stellung wichtig. Hier entdeckt sich zuerst eine Unvollständigkeit in unserer Entwickelung der Dreieinigkeitslehre. Gehen wir von dem Puncte, wo wir drei Persönlichkeiten von gleicher Herrlichkeit und Gottheit gesehen, tiefer in das Besondere der geschichtlichen Verhältnisse der Personen ein, wie sie nämlich im Christenthum weiter bestimmt werden, so sehen wir, dass der ganze Inhalt derselben in unserer Entwickelung noch nicht gegeben ist. Wenn der Sohn von seinem Gehorsam gegen den Vater spricht, schreibt er sich, wenigstens als Möglichkeit, einen eigenen Willen, ein unabhängiges Seyn zu. Die Menschwerdung wird als eine freiwillige Erniedrigung vorgestellt, der er sich also auch entziehen konnte. Dies freie Verhältniss konnte am Ende der Schöpfung noch nicht stattfinden. In der Schöpfung war nur Eine Persönlichkeit, der Vater; am Ende derselben ist auch der Sohn zur göttlichen Persönlichkeit geworden, hat aber nur ein mit dem Vater gemein-

schaftliches Seyn zur Beherrschung. Er ist Gott, aber nur in und mit dem Vater, und ohne diesem gegenüber treten zu können, wie in der spätern Geschichte seines Verhältnisses.

Bis zu diesem weiteren Puncte der geschichtlichen Entwickelung müssen wir also fortgehen. Jene Einheit bleibt am Ende der Schöpfung nur Idee. Der Mensch ist das in sich selbst zurückgebrachte, also das sich selbst besizende B. Der Mensch konnte das B, das er als blosse Möglichkeit besass, wieder zur Wirklichkeit erheben. Dass er es wirklich that, lässt sich nicht a priori, sondern nur aus dem erfahrungsmässigen Zustand der Welt erkennen. Dadurch dass er das in ihm zur Ruhe bestimmte Princip wieder erweckte, wurden die Persönlichkeiten Potenzen und vom Bewusstseyn ausgeschlossen, in welchem jezt B herrscht. Dadurch aber sind sie auch in einem von der absoluten Ursache unabhängigen Seyn; sie haben ein Seyn vom Menschen, sind jezt selbständige aussergöttliche Mächte, die, wenn sie in die Herrlichkeit und Gottheit sich wieder herstellen, dann auch nicht blos in und mit dem Vater, sondern ihm in eigener selbsterworbener Gottheit gleich seyn werden, die sie vorher nur vom Vater hatten[257]).

Das Seyn des Sohnes, um auf ihn besonders unser Augenmerk zu richten, ist jezt durch Wirkung des Menschen eben so suspendirt, wie es in der Schöpfung ein durch den Vater suspendirtes war, der ihm die conträre Potenz entgegensezte. So ist der Sohn nun nicht mehr in einem vom Vater gegebenen Seyn, sondern hat eine vom Vater unabhängige Stellung. Durch die Wirkung des Menschen ist er aus seiner Gottheit gesezt und vom Vater getrennt, ohne darum in sich, in seinem

257) Eine Gottheit, welche die Potenzen von einem Andern haben? Und dann, eine Gottheit, die sie sich erwerben? Welche Offenbarungen? Noch mehr steigern sich die Selbstwidersprüche in den folgenden Fictionen einer von der ersten Person getrennten, sich aber doch nicht trennen wollenden zweiten Person.

Bewusstseyn aufhören zu können, göttliche Persönlichkeit und Eins mit dem Vater zu seyn. Göttliche Persönlichkeit ist er durch seine ursprüngliche Natur, aussergöttlich ist er, da er in einem vom Vater unabhängigen Seyn gesezt ist. Er ist Menschen-Sohn und Gottes-Sohn. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wird nicht von der Gattung[258]), sondern von Christus als Individuum gebraucht.

Hierin könnte man eine Unterstüzung sehen für jene Vorstellung, dass Christus überhaupt als der Urmensch, der urbildliche Mensch anzusehen sey. Diese Vorstellung empfiehlt sich dadurch, dass man auf diese Weise Christo nicht mehr als die blosse Menschheit zuzugestehen brauchte und ihn anderseits doch als den Einzigen heraus heben konnte. Aber abgesehen davon, was wir sonst gegen diese Vorstellung haben, steht der Anwendung derselben auf die Erklärung des Wortes „Menschen-Sohn" dies entgegen, dass dieser Titel nicht als ein Titel der Verherrlichung, sondern der Erniedrigung[259]) im N. T. vorkommt. Der Zug von Schwermuth, der sich auf Christi Antliz mahlt,

258) Menschensohn ist im späteren Hebraismus s. Ezech. 2, 1. und wie oft nachher, auch im aramäischen, welches in Palästina gesprochen wurde, ohne Emphase gerade so viel als Mensch, Menschgeborner. Nach Matth. 9, 6. sagte Jesus: dass er, als Mensch, ermächtigt sey, Sünden zu erlassen, zeige Er dadurch, dass er die Krankheit, welche eine Sündenfolge gewesen war, geheilt hätte und daher jezt den Paralytischen als geheilt zum Weggehen auffordern konnte. Vs. 8. sagt, wie die Leute dies generisch verstanden, dass also *Menschen* (unter gleichen Umständen) hierzu ermächtigt seyn könnten.

259) Wo Jesus sich so nennt, sagt er dadurch nicht mehr und nicht weniger, als, auf sich selbst deutend: „Dieser Mensch" = Ich als Mensch. Weder Erniedrigung noch Erhöhung, am wenigsten aber Schwermuth wird finden, wer die Stellen Matth. 8, 20. 10, 23. 12, 8. 40. 13, 37. 41. 16, 13. 27. 28. im Zusammenhang vergleichen mag.

wenn er sich so nennt, widerspricht jener Erklärung, die in dem Namen eine Hoheit sieht.

Nachdem der Sohn durch das Princip, das ihm schon in der Schöpfung entgegenstand, wieder als Potenz] gesezt ist, wird er das feindliche Princip überwinden müssen. Es wird also in Beziehung auf das menschliche Bewusstseyn, von dem er durch B ausgeschlossen ist, ein Process entstehen, der kein göttlich gewollter, sondern sogar ein gegen den göttlichen Willen gesezter ist. Allgemein aber ist eine Welt geworden, die Gott nicht gewollt hat, eine aussergöttliche Welt, wie wir sie früher gefordert haben.

Ganz unbedingt lässt sich freilich nicht sagen, dass Gott diese aussergöttliche Welt nicht gewollt habe. Denn war sein Wille gegen diese Welt, so hätte der Vater, da er den Umsturz voraussah, die Welt lieber überhaupt nicht gewollt. Aber er sah zugleich den Sohn als eine unabhängige Persönlichkeit [??] voraus. Derselbe Umsturz gab ihm ja den Sohn als eine unabhängige Persönlichkeit. Die Wirkung des Vaters für sich konnte nie weiter gehen, als bis zur Erzeugung jener Einheit, durch welche die Schöpfung beschlossen ward. Und ward die Einheit zerbrochen, so konnte sie Gott nicht wieder herstellen; er konnte nur jene erste Welt schaffen. Wiederherstellung konnte nur durch den Sohn geschehen [?], der nun selbständig geworden. Nur mit Voraussicht hierauf, auf den Sohn als selbständige Persönlichkeit, konnte der Vater die Schöpfung und somit jenen Umsturz wollen.

Vermöge des Vaters allein und des in ihm als demiurgische Ursache begriffenen Sohnes war eine blose Welt des unbeweglichen, unveränderlichen, ewigen Seyns möglich; nicht diese Welt des frei beweglichen, des erst wahrhaft geschöpflichen Daseyns, die Welt des Menschen. Diese war nur vermöge des Sohnes, mit Hinaussicht[260]) auf ihn

260) Die den Messiasgeist als „den vor aller Schöpfung zuerst gezeugten" preisende Stelle Kol. 1, 15. sagt: ἐν αὐτῷ auf Ihm sey dieses Alles geschaffen. Wenn der Sinn seyn sollte: „in

(ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, es war auf ihn gerechnet vor der Schöpfung) möglich. Der Vater schafft das concrete mannichfaltige Seyn, nur um es dem Sohn als selbständiger Persönlichkeit zu übergeben (πάντα μοι παρεδόθη παρὰ τοῦ πατρός μου Matth. 11, 27.) Ohne Voraussicht auf den Sohn, ohne den vor der Welt im Sohne gefassten Vorsaz (πρόθεσις), ohne den Vorsaz des Sohnes als selbständiger Persönlichkeit, gäbe es keine Freiheit, keine Welt in unserem Sinn.

Es mag wohl bedenklich scheinen und mit Vorsicht geschehen, von einem ausserweltlichen Gott zu sprechen, wohl aber muss man reden von einer aussergöttlichen Welt, wodurch allein Freiheit möglich ist. Wenn es überhaupt eine Welt gab, so war unvermeidlich, dass dies Seyn von Gott abfiel. Darum hat auch der Vater den Sohn geliebt vor Grundlegung der Welt, weil sonst keine Freiheit seyn könnte, keine Welt. Er schlägt die Freiheit so hoch an, dass er das Schicksal seines Geschaffenen von dessen Freiheit abhängig macht. Der Vater übergiebt die Welt dem Sohne und will nichts mehr von ihr.

Wenn aber nun die Welt durch die That des Menschen ausser Gott gesezt ist, wie besteht sie denn fort? Die Welt

Beziehung auf Ihn", so müsste εἰς αὐτὸν im Text stehen. ἐν αὐτῷ ist = indem er war (früher von Gott erzeugt), ward erst alles andere Mächtige in der Geister- und Menschenwelt. So hoch stellte der Messiasglaube damals den in Jesus erschienenen Messiasgeist. Dass dieses Alles durch ihn δι αὐτοῦ und damit es die Richtung auf ihn, εις αυτον, annehme, geschaffen sey, wird nachher besonders gesagt. Jüdischer Zeitglaube war, Gott würde eine in Sünden ausartende Menschenwelt nicht geschaffen haben, wenn nicht schon der Geist da gewesen wäre, welcher, als Messias menschwerdend, die Sünder zur Andersgesinnung, μετανοια, bewegen sollte. Dass Jesus in diesem das Wollen bessernden Sinn die Messiasidee verwirklichte, ist historisch unverkennbar. v. Schelling aber denkt überall nur an ein dogmatisch theoretisches Ueberwinden, nicht an die Hauptsache, das Moralisch-Religiöse.

und die sie erzeugenden Potenzen sind doch ursprünglich nur im Willen des Alles in Allem Wirkenden gesezt. Allerdings wirkt auch dieser Wille nach der eingetretenen Entfremdung, aber ohne das Entfremdete dadurch zu wollen; der ursprüngliche Wille Gottes wirkt fort, aber als Unwille, als göttlicher Zorn. Alle Menschen, Juden und Heiden, sind von Natur Kinder des göttlichen Zorns. (Ephes. 2, 3.)

Die zweite Potenz hat also, wie wir sehen, eine selbständige Stellung erlangt, und kann daher dem Seyn in seine Aussergöttlichkeit folgen, um es in's Göttliche zurück zu bringen und es als solches zu sezen. Nur in der Hinaussicht auf den Sohn konnte der Vater das Seyn wollen, von dem er vorher wusste, dass es sich ihm entziehen würde. Trotz der Katastrophe bleibt die Substanz des Seyns und der Welt. Sie könnte aber nicht bestehen der Substanz nach, wenn nicht der Wille Gottes, das B im Seyn bliebe. Aber es ist gegen den Willen Gottes, dass es im Seyn bleibt. Er wirkt nur die Substanz dieser Welt, nicht ihre Form, sofern sie aussergöttlich ist. Sie ist nicht seiner Macht, aber seinem Willen entfremdet; sein Wille ist von ihr abgewandt. Er wirkt sie, aber nicht mehr als Vater, und ein Verhältniss zu ihr als Vater ist erst durch den Sohn wieder möglich. Das ist die tiefe Lehre von dem Zorne Gottes. Der Wille, der in B ist, und in dem die Welt fortbesteht, ist nur ein entzündeter, aus seiner Ruhe, die er am Ende der Schöpfung hatte, aufgereizter.

Allerdings hätte es in der Macht des Schöpfers gestanden, das gesammte Seyn (denn auf den Menschen war Alles berechnet) überhaupt zurück zu nehmen; aber vielmehr hätte er dann die Schöpfung nicht gewollt. Er wollte die Schöpfung nur in Aussicht, nur in Beziehung auf jene Persönlichkeit, die, auch ihrer Gottheit beraubt, das Seyn nicht lässt und es wiederherstellend in's Wesen führt. Es ist also dem göttlichen Willen gemäss, dass die das B negirende Potenz ihre Beziehung zu demselben behält, um jenes widergöttliche Princip zu überwinden und den Unwillen Gottes zu sühnen.

Hiernach haben wir zwei Zeiten zu unterscheiden:

1) Die Zeit oder den Aeon des Vaters, da das Seyn noch ganz in der Hand des Vaters, auch der Sohn noch im Vater ist.

2) Die Zeit des Sohnes ist die ganze Zeit dieser Welt seit der Schöpfung. Seit dieser Zeit ist er selbständige Persönlichkeit ausser dem Vater, der ihm alles Seyn übergeben hat.

Die nachfolgende Geschichte ist nur die Geschichte der zweiten Persönlichkeit. In ihr sind zwei Perioden zu unterscheiden. Wenn der Mensch in die Gewalt des B gefallen, und dies Princip des göttlichen Unwillens (statt in der Tiefe zu bleiben) offenbar worden ist und noch mit ungebrochner Macht das menschliche Bewusstseyn beherrscht, da ist die vermittelnde Persönlichkeit in der tiefsten Negation und Einschränkung. Sie ist im Leiden (πάσχειν ist Gegensaz des δοξάζεσθαι im Paulinischen Sprachgebrauch. Wenn Ein Glied leidet — wenn Ein Glied verherrlicht wird u. s. f. 1. Kor. 12, 26.)

Die zweite Persönlichkeit ist aus ihrer δόξα, die sie bei und mit dem Vater hat, gesezt in's Leiden, wo sie keinen Raum mehr hat im menschlichen Bewusstseyn, vom Seyn ganz ausgeschlossen, darum unfrei, so dass sie nicht nach ihrem Willen, sondern nach ihrer Natur als das Wirken-müssende ist. Dies Leiden aber giebt sie nur um so mehr sich selbst, macht sie sich selbstbewusster.

Aber erst muss sie sich durch eine blos natürliche und nothwendige Wirkung wieder zum Herrn des ungöttlichen Seyns machen, durch einen Process, in welchem sie blos als unfreie, natürlich wirkende Potenz ist. Diese Zeit der blos natürlichen Wirkung der vermittelnden Persönlichkeit ist die Zeit des Heidenthums, ein Process, in dem sie nicht nach ihrem Willen, sondern nach ihrer Natur wirken muss. Diese Zeit ihres Leidens ist auf das Bestimmteste im A. T. angedeutet, z. B. im Jesaias. Dort wird der Messias (das ist der Name der zweiten Persönlichkeit im A. T., als des von Anfang, ja vor Grundlegung der Welt zum König und Herrn

alles Seyns Designirten, nicht als zukünftig[261]) leidend (wie diese Kapitel früher erklärt wurden), sondern als gegenwärtig in der ganzen Zeit der herrschenden Finsterniss leidend vorgestellt. Der Messias wird mit einem schwachen, nur eben erst aufschiessenden Reis verglichen.

Am Ende des Processes[262]) aber, wenn diese Potenz sich wieder zum Herrn des Seyns gemacht hat, sieht sie sich in der Freiheit, mit diesem Seyn nach ihrem Willen zu schalten, alles Seyn für sich zu behalten oder das theuer Erworbene dem Vater zurück zu bringen. Sie handelt nun nach freier Entschliessung. Das ist die Zeit ihrer Erscheinung in Christo. Der Inhalt dieses ihres freiwilligen Thuns ist der Inhalt der Offenbarung.

Hiermit ist Standpunct, Umfang und Weg unserer ganzen ferneren Entwickelung angegeben.

[XVIII. Skizze der v. Schellingischen Philosophie der Mythologie.]

a. Allgemeine Bedeutung des mythologischen Processes.

„Wenn der Mensch das in ihm zur Ruhe bestimmte Princip, in dessen Ueberwindung die Potenzen sich zu Persönlich-

261) Allerdings wird Jes. 53. das Collectivum der jüdischen Gottverehrer, die als Gottesdiener im Singular zusammen gefasst sind, beschrieben als solche, die im Exil damals ohne ihre Schuld mit leiden mussten, weil sie von dem übrigen Volk, dem Gegentheil der Jehovahverehrer, nicht gesondert waren. Aber nirgends ist dieser „Knecht Gottes“ Messias genannt oder durch Messianische Attribute charakterisirt. Er leidet viel durch Heiden. Aber von einem Ueberwinden des Heidenthums durch Religion ist keine Rede.

262) Kann es je einen unpassenderen Namen geben für die allmählige Selbsterziehung der Menschen zum Erkennen und Befolgen des Göttlichen, wo es um Willensrichtung nicht um speculative Fictionen von verlorner und wiedergewonnener Macht des Seyns, zu thun ist?

lichkeiten erhoben haben, wieder erweckt, so sind die höheren Potenzen entwirklicht und vom Bewusstseyn ausgeschlossen, in welchem jezt nur die erste herrscht. Innerlich zwar behalten sie ihre göttliche Bedeutung, äusserlich, weil in der Spannung des Processes begriffen, sind sie aussergöttliche Mächte. Dieser Process ist auf folgende Weise näher zu bestimmen.

1) Ist er seiner Natur nach objectiv, geht aber doch nur im Bewusstseyn des Menschen vor. Denn um das Bewusstseyn[263]) ist es der ganzen Schöpfung zu thun gewesen; alles Andere ist dem Schöpfer gleichgültig. Das Bewusstseyn musste durch einen zweiten analogen Process wieder geheilt werden.

2) Der Process ist ein blos natürlicher, aus welchem die Gottheit ausgeschlossen ist. Die ihrem Wesen nach göttlichen Mächte, weil sie in der Spannung begriffen sind, verhalten sich als blos natürliche Potenzen. Dennoch ist dieser Process, obgleich Gott an ihm keinen Theil hat, insofern durch ihn das Gott-Sezende des Urbewusstseyns wieder hergestellt werden soll, ein theogonischer, Gott im Bewusstseyn erzeugender, selbst ohne B auszunehmen. Denn an sich im menschlichen Bewusstseyn, der Idee nach, ist B das Gott sezende, es ist als das ὑποκείμενον das ursprünglich Gott-Sezende. Es ist τὸ σπέρμα τοῦ ϑεοῦ und Johannes (im ersten Brief 3, 9.) sagt: Derjenige sündige nicht, in welchem dies σπέρμα bleibe. ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ.

Im A. und N. T. ist ἁμαρτία κατ' ἐξοχὴν das Heidenthum[264]). Das Heidenthum ist der Abfall des Bewusstseyns

263) Nach XIII. S. 495. nämlich hat der bedürfnisslose Gott doch das Bedürfniss, erkannt zu seyn. Das Verlangen, erkannt zu seyn, sey den edelsten Naturen am meisten eigen. Der Hauptzweck, dass Gott diesen a priori gezeigten Process (der Menschenschöpfung, der Sünde und der Wiederherstellung oder Erlösung) wollte, sey — erkannt zu seyn. Sind diejenigen die Edelsten, welche alles in majorem gloriam Dei gethan wissen wollen?

264) Alle Schriftkundige werden sagen: Keineswegs das Heiden-

vom wahren Gott und hat seinen Ursprung darin, dass das Gott-sezende Princip im menschlichen Bewusstseyn nicht einwohnend geblieben und eine Aufhebung der im Bewusstseyn beabsichtigten Einheit eingetreten ist. Indem jener theogonische Grund wieder hervortritt, wirkt er einen Umsturz der göttlichen Einheit, wo das Niederste zum Obersten wird; mittelbar aber ist damit ein theogonischer, die Einheit wieder herstellender Process gesezt. In seinem Wiederhervortreten ist das B, das die göttliche Einheit Aufhebende; aber das Gott Negirende in seinem Aus-sich-heraus-treten wird in seinem In-sich-zurück-treten das Gott-Sezende; und zwar das Gott nunmehr actu Sezende.

Diese Zurückbringung aber würde unmöglich seyn und das menschliche Bewusstseyn wäre ekstatisch geblieben, wenn nicht die Potenz, die ihrer Natur nach das B überwindet, im Process ausharrte; nunmehr durch eigene, nicht durch göttliche Wirkung Herr des Seyns, der auch dem Vater gegenüber mit dem Seyn thun kann, was er will.

Das Bewusstseyn also fällt in dem mythologischen Process, einem neuen theogonischen Process, von welchem Gott ausgeschlosssen ist, den Potenzen anheim. „Ihr waret ohne Gott in der Welt" sagt der Apostel; es wird dadurch der Gegensaz zu dem In-Gott-seyn ausgedrückt. (ἄθεοι εν τῳ κοσμῳ. Ephes. 2, 12.) Die Menschheit war den kosmischen Potenzen verfallen, den natürlichen aussergöttlichen Mächten, ἀπηλλοτρουμένοι τοῦ θεοῦ. (Ephes. 2, 12. 4, 18. Koloss. 1, 21.)

Hier ist nun der Uebergang zur Philosophie der Mythologie. Sie muss der Philosophie der Offenba-

thum! Johannes selbst giebt im Vs. 10. an, welche Beispiele von Sünde er dachte. Nur praktische = nicht Rechtschaffenheit verwirklichen, nicht den Bruder lieben. Das Göttliche mehr in einer Vielheit von Ursachen, als in höchster Einheit suchen, war nur eine theoretische Verfehlung.

rung vorangehen. Denn erst muss die vom Seyn ausgeschlossene, vermittelnde Potenz sich wieder zum Herrn des Seyns und Bewusstseyns machen, ehe sie als Person erscheinen und mit dem Seyn handeln kann, wie es dem in ihr gebliebenen göttlichen Willen gemäss ist. Ihr Thun ist der Inhalt der Offenbarung; die Offenbarung aber bedarf tieferer, geschichtlicher Vermittelungen, und diese, ohne welche sie unbegreiflich bleibt, enthält die Mythologie.

Indess ist es für jezt nicht nöthig, sie materiell vollständig vorzutragen: Es sind nur die Hauptmomente des mythologischen Processes und die die Mythologie erzeugenden Ursachen (Potenzen) nachzuweisen. Das Bewusstseyn um die Ursachen (die eigentlichen Potenzen) der mythologischen Vorstellungen findet sich nun aber in der Mysterienlehre[265]), die ein nothwendiges Corollarium zur Mythologie abgeben. Sie bildet daher den unmittelbaren Uebergang der Philosophie der Mythologie in die Philosophie der Offenbarung.

Der Anlass, eben so das Vermittelnde und das Ziel des zweiten Processes und sämmtliche Potenzen desselben sind dieselben wie im ersten theogonischen Process, der sich hier nur im menschlichen Bewusstseyn wiederholt.

Das lezte Erzeugniss der Schöpfung war ein absolut Bewegliches, das darum wieder umschlagen konnte, ja musste.

265) Bekanntlich weiss man von dem, was mit den Eingeweihten vorging, nichts, als einzelne wenige Gebräuche und Ausrufungen. Sie durften und wollten, wie schon aus Herodot bekannt ist, nichts ausschwazen. Dennoch weiss der philosophisch positive Offenbarer mehr als dort die Eingeweihten. Unbegreiflich ist's, wie v. Schelling durchweg die Miene annimmt, als ob er seine drei Potenzen in den Mythologieen, welche er nach Belieben in Eine verwandelt, aufzeigen könnte. Die verschiedensten Mythologieen sind unstreitig Offenbarungen, wie Andächtige sie sich selbst in sich über das Göttliche zu machen versuchten. Aber von der v. Schellingischen Dreipotenzenoffenbarung sind alle (die Indische am wenigsten) weit entfernt.

Wenn wir nun alle bisher durchlaufenen Momente am Ende übersehen, so müssen wir sagen: Das grosse, über dem Ganzen schwebende Gesez dringt unaufhaltsam gleichsam auf diese Welt hin, durch die Gott alles Seyn gleichsam von sich hinwegbringt. Alle bisher durchlaufenen Momente sind reale, aber doch insofern nur Gedankenmomente, weil bei ihnen gar kein Aufenthalt ist, bis zu der Welt, in der wir uns jezt befinden. Der Mensch reisst die vermittelnde Potenz mit sich fort in den nothwendigen Process, dass sie mit in den aussergöttlichen Process eingeht, weil sie vom Menschen nicht lassen kann.

Dieser zweite Process geht im Bewusstseyn vor. Obwohl von der Freiheit des Menschen unabhängig, kann er sich doch nur durch Vorgänge im Bewusstseyn selbst, durch Vorstellungen, sich äussern und ankündigen. Diese Vorstellungen nun sind eben die mythologischen, die, wie der Erfolg aller Hypothesen über ihren Ursprung u. s. f. gezeigt hat, sich nicht als erfunden oder speculativ erdichtete, auch nicht durch eine blos zufällige Verwirrung, etwa gar einer vorausgegangenen Offenbarung, erklären lassen; sondern sie sind ein nothwendiges Erzeugniss des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nur kosmische Mächte sind, gefallenen Bewusstseyns. Sie kommen nicht von aussen in's Bewusstseyn, durch einzelne Erfinder, sondern sind Erzeugnisse eines (freilich falschen) Lebensprocesses des Bewusstseyns. Sonst könnten sie mit dem Bewusstseyn nicht so eng verwebt bleiben.

Auch sind sie nicht zufällige Erzeugnisse, sondern die Substanz des Bewusstseyns. Das wieder hervortretende Princip des menschlichen Bewusstseyns ist gleichsam in sein vormenschliches Daseyn zurückgestellt. Daraus erklärt sich einmal der Glaube, den die in diesem Process befangene Menschheit jenen Vorstellungen geschenkt hat. Denn der Process war ein vom Denken und von der Freiheit unabhängiger, objectiver.

Die in dem Process wirkenden Mächte waren nicht vorgestellt, sondern waren die wirklichen theogonischen Potenzen; es war nicht blos eine Entwickelung

der Gottesidee, sondern die wirklichen theogonischen Potenzen waren es, die sich des Bewusstseyns bemächtigten. Sodann erklärt sich daraus der Zusammenhang der mythologischen Vorstellungen mit der Natur. Denn es wirken dieselben welterzeugenden Potenzen, die in der Natur wirkten, auch hier. Der Zusammenhang ist kein künstlicher, sondern ein natürlicher.

Durch diese Ansicht eines unwillkürlichen Processes ist für die Geschichte der Menschheit eine völlig neue Thatsache gewonnen, die den leeren Raum vor dem Anfang der Geschichte ausfüllt. Was beschäftigte die Menschheit in jener Zeit? Die Zeit war erfüllt von jenen ungeheueren Erschütterungen des menschlichen Bewusstseyns, die die Göttervorstellungen der Völker begleiteten. Die äussere Geschichte der Völker fängt erst da an und erst dann fiel die Welt der Aeusserlichkeit anheim, als sie aus jenem innern Process mit fertigen Vorstellungen heraustrat.

Die Wanderungen der Völker wurden damals nur von jenem Innern heraus bestimmt. Die Menschheit war so lange ekstatisch: dann erst ging sie zur Besonnenheit über. Ganz eingenommen von jenen Vorstellungen hatte die Menschheit noch keinen Sinn für äussere Verhältnisse, oder diese, wie die Scheidung der Völker, wurden nur durch innere Zustände bestimmt.

Der theogonische Process hat seine Momente wie Rollen an die verschiedenen Völker vertheilt [??]. Mit jedem neuen, sich ausscheidenden Volke rückte der Process weiter; die verschiedenen in die Geschichte tretenden Völker sind verschiedenen Momenten des theogonischen Processes parallel. Die Mythologieen aller Völker sind aus denselben Ursachen (Potenzen) entstanden, und weil nun jedes spätere Volk den Process da aufnimmt, wo ihn ein früheres fallen liess, darum sehen sich die Mythologieen der verschiedenen Völker einander so ähnlich. Man hat nicht nöthig, mit Creuzer u. A. anzunehmen, dass unter einem Urvolke die Vorstellungen zuerst entstanden, von da an die Inder (die man gegen alle Analogie zum ältesten Volke machen will) übergegangen seyen. Die Mythologieen der Völker sind die

integrirenden Theile Eines und desselben[266]), die Mythologie erzeugenden Processes. Diese verschiedenen Momente nun an den nach einander auftretenden Mythologieen nachzuweisen, ist der Gegenstand einer Philosophie der Mythologie.

Das Princip, das im Menschen als ein intensitives Seynkönnen ruhen sollte, der theogonische Grund, vermochte für sich nichts; nur durch den Willen des Menschen. Halten Sie dies fest, dass jene Möglichkeit für sich selbst unvermögend ist, so kann diese dem Menschen sich darbietende Möglichkeit nur als weiblich erscheinen. Die Urmöglichkeit ist ein weibliches Wesen, das dem Schöpfer sich zeigt. Sie erscheint als ein den Willen an sich ziehendes, verleitendes weibliches Wesen, und so wird sie auch in der Mythologie gezeichnet. Bleibt sie innerlich, so ist sie in dem Wesen gleich; tritt sie heraus, so ist sie dem Zufälligen gleich, nach ihrem Eintreten aber blindlings nothwendig. Dieses aus dem Wesen in's Zufällige Hinübertretende ist bei den Griechen Persephone. Schon die Pytha-

266) Wie sehr nach den Gegenden verschieden sind die älteren Mythologieen! Nur dass überall Gleiches in der Natur auch gleiche Ahnungen über die Ursächer der Naturveränderungen veranlasste, die man sich nach den örtlichen Sitten gestaltete und ohne dichten zu wollen, dichtete. Dabei ist an Zusammenhang unter den Völkern wenig zu denken. Wie wenig wissen die Griechen von den Persern vor Xerxes. Hinreisende, wie Pythagoras, Plato, Herodot, waren Wundermänner. Die Phönicier brachten was zum Handel nüzte, Buchstaben, nicht Theogonieen. v. Schelling nimmt die Miene an, über vorgeschichtliche Mythen philosophiren zu können, macht sich selbst aber den Gegenstand dieses willkürlichsten Philosophirens nur durch gleiche Willkürlichkeit, indem er die Mythen der verschiedensten Gegenden und Zeiten (pantheistisch) wie das Product Eines einzigen Geistwesens behandelt, aus dem er nach Voraussezung seiner Potenzen aushebt und weglässt, was ihm taugt, wie wenn auch dieses alles nur ein Spielwerk wäre.

goräer sezten sie der Dyas gleich, sie ist das zweideutige, erst ganz innerliche, dann wenn es sein Wesen verlassen hat, selbst dem nothwendigen Process übergebene Wesen. Aber sie bildet nicht den Anfang der Mythologie, sondern kommt nur durch die Reflexion auf denselben zum Bewusstseyn.

Der Anfang der Mythologie selbst ist für das von ihm überraschte Bewusstseyn selbst verborgen; erst am Ende des Processes wird ihm dies Princip klar, und so erscheint nun Persephone[267]) als das Princip, das den Process von seinem Anfang bis zu seinem Ende getragen hat.

Ich sollte mich hier auch über die Erzählung der Genesis erklären, aber ich kann es nicht ohne Beziehung auf den Zustand des Bewusstseyns, den wir in der ganzen Oekonomie des A. T. voraussezen. Indess genügt hier, darauf hinzuweisen, dass auch hier von einer Verleitung die Rede ist, sodann wird die der Verleitung zugängliche Seite des Menschen als wirklich vorgestellt, das Verführende endlich wird unter dem Bilde der Schlange gedacht, die, in sich selbst zurückgekrümmt, ein Bild der Ruhe ist; wen sie sich entrollt, Verderben wirkt.

Die Schlange wird allgemein als jenes zweideutige Princip betrachtet. In den griechischen Mysterien war es Zeus, als Begründer einer künftigen Zeit, der sich der Perse-

267) Geschichtlich ist Persephone (die Schuzgöttin für das, was unter die Erde kommt) eine natürlich erst später gedachte Macht. Als Princip erscheint sie nirgends. Die Natur der Sache sezt die Demeter (die Erdgöttin, durch welche Anbau aller Art und δῆμοι, Bürgervereine, wurden) weit über die, welche nur den φονος, den Mord (Untergang) dessen, was unter dem Boden kam (Samen, Wurzeln), ἔπερσε. Sie war gleichsam perdens perditionem, wie Demeter immer als eine domitrix erscheint, indem die Benennung Δηω und Δημητηρ wohl von δεω, δημος abstammt. (Die gewöhnliche Ableitung davon, dass δᾶ dorisch Erde bedeute, ist sehr unwahrscheinlich. Stammte eine allgemeine Benennung von einem beschränkten Dialekt?)

phone in Gestalt einer Schlange[268]) naht. Persephone

268) Durch den Mythos, dass Zeus, in eine Schlange oder Drakon verwandellt, die Persephone zur Mutter des Zagreus machte, hätte sich der mythologisirende Naturphilosoph nicht veranlassen sollen, an die Schlange (den Nachasch) im Paradiese zu denken. Jene griechisch mythische Metamorphose gehört nach der alten Anlage des dunkeln Mythos nicht zum Dämonischen oder gar Diabolischen. Es war Nebensache, dass diesmal dem Zeus die Schlangengestalt angedichtet wurde. Die Mutter Demeter hatte die Tochter in einer Höhle verborgen und durch die Schlangen, welche ihren Wagen ziehen, bewahren lassen. Zeus verwandelte sich daher in diese Gestalt, um (δρακων γενομενος) den Wächtern ähnlich sich einzuschleichen. Hier ist also der Schlange nichts von moralischer oder physikalischer Bedeutsamkeit in dem Mythos zuzuschreiben. Das Umständliche des Mythos giebt Creuzer im III. Theil der Symbolik S. 341. vornehmlich nach Clemens Alex. Cohortat ad gentes (p. 28. ed. Würzb.). Der Mythos ist kretisch. Das dunkle ζαγρευς möchte also wohl aus den semitischen Dialekten zu erklären seyn. זַעַר Zagr mit Gain bedeutet Ueberfluss. Die Allegorie scheint zu sagen: Die den unter die Erde gekommenen Samen aller Art, gegen den ihm dort drohenden Mord (Verwesung), bewahrende Schuzgöttin bringt Ueberfluss hervor, wenn sie vom überirdischen Lebensgott, dem ζην, durch seine Macht (über die Witterung) befruchtet wird. Dass er, wie Schlange, zu ihr kommt, passt um so mehr, weil die Reptilien der Schuzgöttin des Unterirdischen zugehören mussten. — — Wer aber darf in jene einfachen Bilder des Naturcultus tiefe, vorhistorische Philosopheme hineindichten, die, — jezt 1841 historisch-positiv werden sollen? Wer so fernsichtig zu seyn das Glück hat, dass er sich und uns sagen kann, was vor aller Geschichte geschah und gedacht war, der bedarf überhaupt keiner Tradition, keiner Positivität. Er bedarf nur seiner Ekstasen, seiner zweckmässigen Behauptungskühnheit und — glaubiger Auscultanten.

selbst wird in unnahbarer Burg vorgestellt. Zeus will sie zur Gebärerin eines neuen Princips machen; denn die ganz drinnen bleibende Persephone ist jungfräulich, heraustretend aber wird sie Mutter des Processes.

Indem wir den Anfang des mythologischen Processes an das erste aller Ereignisse knüpfen, erklären wir zugleich den mythologischen Process als ein allgemeines Schicksal, dem die Menschheit unterworfen ward. Aus Dichtern, Philosophen u. s. f. lässt sich die Mythologie nicht erklären, sie verliert sich in jene Urthatsache oder die unvordenkliche That, ohne die es keine Geschichte giebt. Die Geschichte konnte nicht eintreten, wenn der Mensch nicht die Grundlage der Schöpfung wieder erschütterte. Ohne Ausgang aus dem Paradies ist keine Geschichte. Jenes Urereigniss macht erst Geschichte möglich.

Die Potenzen, aus ihrer Einheit gesezt, können nur durch einen neuen Process in die Einheit zurückgehen. Die Momente und Epochen des mythologischen Processes sind zu betrachten.

[XIX. v. Schellings Epochen des mythologischen[269]) Processes.]

Erste Epoche. Der angenommene Process kann nur anfangen mit der ausschlieslichen Herrschaft

269) Der gröste Fehler gegen das Positive ist's, wenn die mythischen Ansichten des Uebermenschlichen hier wie ein in einander greifendes Ganzes dargestellt werden. Manches hiervon ist überall gleichartig, weil es aus den allgemeinen Anlagen und Kräften des Menschen hervorgeht, ohne anderswoher geborgt zu seyn. Alsdann aber sollte genau geschieden werden, was ein Volk, eine Gegend für sich hatte und nach dortigen Eigenheiten formte. Drittens wären erst bei jedem Volk die Zeitabschnitte zu unterscheiden. Auch ist manches nur einzelner Dichter und Künstler Ausbildung, ohne populär geworden zu seyn. Ehe vorerst die entscheidenden

des Unbeschränkt-Seyenden, des B, das sich wieder erhoben hat. Indem dies Princip die Macht ist über das Bewusstseyn, ist das Wesen des Menschen in den Anfang aller Natur, ja in die Zeit vor der Natur zurück versezt. Jenes Princip ist das Prius vor der Natur. In seiner Schrankenlosigkeit ist es gleichsam das Naturwidrige, das von der Natur nichts wissen will. Denn Natur ist es nur als Beschränktes. In seiner unbeschränkten Allmacht ist es Aufheben aller Natur. Es ist jenes Vordere, jenes Angesicht Gottes, vor welchem kein Mensch bestehen und leben kann. Es ist der Widersacher alles Concreten.

Wie es im ursprünglichen Bewusstseyn war, als reine ruhende Potenz, iet es rein geistig, der Anziehungspunct aller Potenzen. Tritt es aber aus seinem Ansich hervor, so schliesst es die höheren Potenzen aus. Dennoch will es sich in seiner Centralität, in seiner geistigen Stellung behaupten, die es doch nur in seinem Ansich, in seiner Latenz hat. Daraus heraustretend, muss es gegen die nächst höhere Potenz peripherisch, materiell, zum ὑποκείμενον werden. Nun will es sich aber als Geistiges behaupten, will nicht entgeistet, leidend, materialisirt gegen die höhere Potenz seyn. Es strebt sich als übermateriell zu behaupten gegen die höhere Nothwendigkeit, die es zur Materie herabsezt.

Der Kampf entfaltet sich im Bewusstseyn in denselben Momenten, die wir im ursprünglichen Werden der Natur sahen; das verzehrende schrankenlose Princip ward im Angesicht der es unterordnenden Potenz zerrissen und zersprengt. Jedes dieser Elemente will an sich geistig seyn, will Centrum und nicht materiell seyn, während es durch die höhere Macht peripherisch gesezt wird.

Traditionen in der Quellensprache gesammelt und nach jenen Unterschieden geordnet sind, hat die historische Auslegung der Mythologieen keine Basis. Die unrichtigste Ausdeutung ist die, welch subtile Ideen in das praktische positive Alterthum zurückträgt. Ich mache zu Schellings mythologischen Abschnitten wenige Bemerkungen, weil sie doch das Wesentliche nur unterbrechen.

In diesem Ringen zwischen Geist und Materialität, in welchem Kampf der Uebergang zur künftigen Natur lag, ward das Weltsystem ausgebildet. Und der diesem Moment entsprechende Moment des mythologischen Bewusstseyns ist die Astralreligion, die älteste des Menschengeschlechts, Zabismus[270]). Ihr Ausdruck ist die Verehrung des himmlischen Heeres, das sich in der Folge zu dem Begriffe eines den Thron umstehenden Geisterreiches umbilden konnte.

Die älteste Verehrung galt nicht dem Körperlichen an den Sternen; das ist blos das Zufällige, das Gestirn selbst ist überkörperlich. Nur auf das Astrale bezog sich der Zabismus, auf den den Gestirnen einwohnenden Grund der siderischen Bewegung, nicht auf die sinnlichen Empfindungen und Einwirkungen von der Sonne. Zu jenem einwohnenden Grund der siderischen Bewegung konnte nun aber die älteste Menschheit weder durch unmittelbare sinnliche Empfindung noch durch den Gedanken erhoben werden; vielmehr war die älteste Menschheit, deren Verehrung dem im Weltganzen lebenden Geiste, dem im Widerstreit Einen, galt [?], durch nothwendige und innere Bewegung ihres Bewusstseyns in das Wesen der astralen Bewegung selbst getaucht. Sie selbst fielen dem siderischen Princip anheim und damit stimmt auch das Benehmen der ältesten Menscheit (noch nicht Völker) überein. Das Leben der Menschen war damals nomadisch, den Sternen gleich herumschweifend. Das Gesez ihres Bewusstseyns war zu-

270) Anbetung der Gestirne war, wie der Name Zeba Haschschamaim (Apparat der Himmelshöhe) semitisch. Wo man die Gestirne beobachtete, in den Ebenen Babels, in Oberägypten, entstund natürlich erst sinnliche Bewunderung, alsdann auch Ahnung, dass unsichtbare Geister (das Wort Dschin = Genien bedeutet bedeckte = unsichtbare) sie bewegten. Das Wort Zaba wird von allem Hervorbrechenden gebraucht. Daher auch von hervorstrahlenden Himmelsfunken, deren Unendlichkeit als Sonnensysteme noch nicht geahnet war.

gleich das Gesez ihres Lebens. In den Sternen, den Nomaden[271]) des Himmels in des Aethers Wüste, sah jene Menschheit nur das Vorbild ihres eigenen Lebens, das ein unstätes und einförmiges war. An die Stelle des wahren Gottes trat in dem Bewusstseyn jener König des Himmels; es hielt ihn fest, um Gott nicht ganz zu verlieren.

In gewissem Sinne war die älteste Religion Monotheismus, da ihre Verehrung nur Einem Principe galt; aber ihr Gott war der einseitig Eine und daher noch der Zerstörung unterworfen. Aus seiner Zerstörung ging der eigentliche Polytheismus hervor. Dieser Eine Gott aber war es, der die vorgeschichtliche Menschheit zusammenhielt, bis die Zeit der Krisis und die Trennung der Menschen eintrat.

Die erste Epoche ist also die der ausschliesslichen, obwohl einer schon bestrittenen Herrschaft des blinden ausser sich seyenden Princips der Natur, worin B sich noch behauptet gegen die höheren Potenzen.

Zweite Epoche. B. Wirkliche Unterordnung des bisher herrschenden Princips unter die nächst höhere Potenz, aber so, dass jenes sich der höheren Potenz nur zugänglich, aber doch überwindlich macht. Vor dieser Unterordnung erschien jenes siderische Princip dem Bewusstseyn, das sich im Kreise nothwendiger Vorstellungen gebannt sieht, als männlich, als Herr des Himmels, Uranos. So wie es aber passiv

271) Dergleichen gewagte Vergleichungen staunt man an, als geistreich. Schade nur, dass sie, genauer betrachtet, gar keinen Grund haben. Die Sterne erschienen der kunstlosen, früheren Beobachtung gar nicht wie nomadisch, vielmehr als fixirte schimmernde Glanzpuncte an dem ausgedehnten Firmament (Rakía), welches die Hirten, als Zeltbewohner, wie die ausgespannte Decke eines grossen Zelts betrachteten, dessen Boden die Erdfläche sey. Die Gestirnverehrer waren nicht Anbeter des sogenannten Heeres des Himmels, sondern blos einiger besonder leuchtender Fixsterne. Auch Genes. 1, 16. treten die Sterne in ihrer Menge, als Caucabim, wie unbedeutend gegen Sonne und Mond zurück.

zu werden anfängt, sich als Materie einer möglichen Ueberwindung darbietet und unterordnet, geht dies Princip in ein weibliches über durch einen natürlichen Gang der Vorstellung. Der König des Himmels wird zur Urania, und in dieser Idee ist der erste Uebergang, die erste Grundlegung der Mythologie enthalten. Der Zabismus selbst für sich ist noch nicht mythologisch. Mythologie tritt nur ein durch einen successiven Polytheismus. Nun ist zwar jener Gott des Himmels schon das erste Glied einer künftigen Göttersuccession, ist aber noch nicht als ein solches gesezt. Der Zabismus ist eine noch ungeschichtliche Religion.

Dem ersten Gott folgt ein zweiter, der aber nicht die Urania selbst ist, sondern diese bildet nur den Uebergang. Wir finden die Urania gerade im Bewusstseyn der frühesten Völker, in denen der alte Zabismus schon zu einer Verehrung der materiellen Sterne hinneigt. Bei den Persern ist noch die Erinnerung an die alte Religion, da sie den Himmelsumschwung verehren, ausserdem Sonne, Mond und die Elemente (das materialisirte Astrale). Dazu haben sie auch der Urania opfern gelernt (Herodot. I, 131. und 199.). Diese Stelle bezeichnet das erste Hervortreten aus dem reinen Zabismus. Ausser den Persern sind es besonders die Babylonier und Assyrer, die Araber (die Bewohner des glücklichen Arabiens, nach Herodot) welche diesen Uebergang bezeichnen. Bei den Babyloniern[272]) namentlich ist sie als Mylitta verehrt. Mit dem Erscheinen der Mylitta, des nachgiebig gewordenen ersten Gottes, hat auch die zweite Potenz im Bewusstseyn Plaz genommen, ja das Weiblichwerden des ersten Gottes ist das Kommen des zweiten Gottes, A^2. Es tritt dies deutlich hervor in dem Gebrauch, den Herodot von den Babylonierinnen erwähnt.

272) An beiden Stellen schreibt Herodot den Assyriern den Namen Mylitta für Aphrodite zu, nicht den Babyloniern. Mylitta ist die Gebährenmachende מילדתא. Dieser Cultus geht aber nicht vom Sternendienst aus, vielmehr von der Physiologie.

Auch sonst wird in diesem hohen Alterthum ein Uebergang des Bewusstseyns von dem alten Gott zum neuen als Ehebruch vorgestellt. Unter den Arabern ist ferner der zweite, geistige Gott näher bestimmt, als Sohn der Urania. Durch Weiblichwerden wird der erste Gott das Sezende des zweiten. Herodot nennt diesen zweiten Gott schon hier Dionysos[273]). Auch ich werde mich dieses Namens bedienen, ohne darum den Griechischen Gott zu meinen. Seine Bestimmung ist, jenes erste, wilde, sich selbst entfremdete Princip zu überwinden und das Bewusstseyn zur Menschlichkeit zurück zu führen. Er ist der befreiende Gott, und vollzieht dies sein Werk nur successiv im Bewusstseyn. Sein Verhältniss zu dem zu Ueberwindenden ist daher in jedem Moment ein anderes. Daraus lassen sich die Widersprüche erklären. A^2 ist ein Anderes, wo es eben erst in die Wirklichkeit geboren ist, ein Anderes, wo es zu wirken anfängt, ein Anderes, wo seine Wirkung schon gethan ist. Die Zeit der Urania ist die Zeit der noch wirkungslos zusammen bestehenden beiden Gottheiten (z. B. bei den Arabern des Herod.). Aber Bestimmung des Dionysos ist, das wahrhaft menschliche Leben zu begründen. Sein Name ist Herr des Menschen[274]) Aber das menschliche Bewusstseyn hängt noch von jenem ersten Princip ab und von nichts hat es sich schwerer losgerissen. Es muss an jenem

273) Herodot sezt II, 145. 140. den von der Semele des Kadmos gebornen Dionysos, als einen der drei neuesten Götter der Hellenen, 1060 Jahre vor seine Zeit, während er sich selbst um 800 Jahre nach der Geschichte von Troja sezt. Die Aegypter sezten zuerst acht Götter, alsdann eine Folge von zwölf. Erst aus diesen stammte ihnen Dionysos, aber doch seit 16000 Jahren. — Wie aber darf man die Göttersagen der verschiedensten Völker in einander mischen? Wer dem Dionysos eine Bestimmung für die Entwilderung andichten?

274) Diese Wortableitung wäre aus dem Hebräischen, etwa דִי אֱנוֹשׁ. Aber wie sollte der ägyptische und hellenische Gott einen semitischen Namen haben?

Princip festhangen, weil dieses das Gott-Sezende ist; auch ist das Bewusstseyn nicht aufgefordert, dies Princip schlechthin aufzugeben, sondern nur als ein reales ausser sich seyendes; aber das Bewusstseyn [?] fürchtet, mit der Realität die Gottheit zu verlieren.

C. Epoche des Kampfes zwischen dem im allgemeinen gebeugten blinden Princip und zwischen der es in sein Ansich zurückbringenden Potenz. Aber nur in verschiedenen Momenten vollbringt sich dieser Kampf.

Erstes Moment, wo das Bewusstseyn[275]) sich der Wirkung des befreienden Gottes schlechthin widersezt und das nachgiebig gewordene Princip sich gegen den wirkenden höheren Gott aufrichtet. Es war nur nachgiebig geworden gegen den noch nicht wirkenden. Neu sich aufrichtend und zusammennehmend, erscheint es als der in seiner Einzigkeit starr sich verschliessende Gott. Dieser strenge, der Freiheit abholde Gott ist der Gott der Phönicier, Tyrer, Karthager, Kanaaniter. Baal, Herr. Ursprünglich war es der Herr des Himmels, Uranos. Es ist derselbe, aber in mehr beschränkter Gestalt, da er dem andern Gott keine Einwirkung gestattet, den er aber doch schon neben sich hat. Moloch, Kronos. Er gewährt dem befreienden Gott noch keine Statt; und so lange jener, auf seine Einzigkeit Eifersüchtige, sich ihm anschliesst, kann der befreiende Gott nur als unbegreifliches Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen erscheinen, als der Gott in seiner Erniedrigung, Negation, der sich die Gottheit erst zu erwerben hat.

Es ist der phönicische Melcart[276]), Heracles. Er ist ein Vorläufer des Dionysos und ercheint als der ausser

275) Ueberall ein leeres Spiel mit dem Worte Bewusstseyn. Bewusstseyn ist ein Seyn, ein Zustand des wissenkönnenden Geistes. Dieser Zustand ist leer; nur ist darin der Wissenkönnende empfänglich. Philosophen sollten nicht blosse Phantasmen hineinzulegen suchen.

276) In dem phönicischen Namen sind zweierlei Bedeutungen vereint. Malc Artha ist König der Erde. אַרְעָא. Eben dieser Allgott aber galt auch als Malc Kartha = König der

seiner Gottheit gesezte Kronos. Kronos ist der falsche Gott, der den Sohn vom Bewusstseyn ausschliesst (nicht mehr vom Seyn, denn das ist ihm schon durch den vorigen Moment geworden). Von der Herrschaft aber schliesst er ihn aus, und enthält ihm das Reich vor. Heracles erscheint daher im Verhältniss eines Knechtes, nicht des Sohnes; wie ihn auch das A. T. als den leidenden Knecht bezeichnet [?]. Heracles ist der der Menschheit wohlwollende, stets mit Mühen beladene und reizende Dämon. So erscheint er in der phönicischen Mythologie. In der griechischen Mythologie tritt er auf als der sich endlich zum Gott Verklärende. Wie nun früher der Ausschliesslichkeit des Himmelskönigs ein Moment folgte, wo er von seiner Starrheit nachliess, so wird auch Kronos weiblich.

Zweites Moment. Es fällt in das Bewusstseyn der Völker, die in der Geschichte auf die phönicischen Völker folgen. Diese weibliche Gestalt ist durch die Kybele bezeichnet, die zuerst unter dem phrygisch-thrakischen Volksstamm hervortrat. Von da an drang sie bis Griechenland und Rom vor, wo sie religio licita ward. Wie durch Erscheinung der Urania der erste Grund zur Mythologie gelegt ward, so durch Erscheinung der Kybele der zweite Grund. Durch Urania ward die mythologische Succession oder der Process möglich, mit Kybele wird er wirklich[277]). In ihr liegt der entschiedene Uebergang zum Polytheismus.

Bevor wir zum wirklichen Polytheismus übergehen, noch eine allgemeine Bemerkung. Das Princip, nach welchem die Mythologie fortschreitet, ist das eines successiven Hervortretens der im Urbewusstseyn vereinigten Potenzen [?] die sich

phönicischen Hauptstadt, wie der altbebräische Jehovah zwar als Gott über alle Götter anerkannt wurde, doch von den Hebräern (Ibriten) als ihr besonderer Nationalgott verehrt wurde. Vgl. קַרְתָּא חֲדַתָּא neue Stadt = Karthago

277) Diese Phrygische Berggöttin wurde nur sehr spät allgemeiner bekannt. Die wilde Art, sie zu verehren, zeigt ihren Localursprung. Phrygien blieb, man denke auch an die Montanisten, immer der Boden für heftigen Enthusiasmus.

nach der Entzweiung nur successiv wieder vereinigen können. Erst war es nur Eine Potenz, die das Bewusstseyn beherrschte, Uranos. Sie gab in der Folge einer andern Potenz Raum. Der erste Sieg über das ausschliessliche B, die erste καταβολή desselben, ist die Erscheinung der Urania. Bis zum Moment der zweiten καταβολή, wo es Gegenstand wirklicher Ueberwindung wird, bis zur Kybele hatten wir es nur mit zwei Principien zu thun; nun kommt es aber zur wirklichen Ueberwindung des ersten durch das zweite. Im Verhältniss aber, da das Erste umgewendet wird, wird es auch zum Thron des höchsten.

Von hier an haben wir es mit der Totalität der Potenzen zu thun. Nur um diese drei Potenzen bewegt sich der ganze mythologische Process[278]), alles Andere ist mehr oder weniger zufällig. Bis auf den Punct, wo die ersten Mythologien entstehen, können wir fortschreiten blos am Faden der Potenzen. In der Periode B sehen wir das Kommen des zweiten Gottes. Unsere Periode C wird daher die Periode des Kommens der dritten Potenz seyn. Die καταβολη des ersten Princips in der Kybele ist das Kommen der dritten Potenz. Der Geist kann nur kommen, wenn das Ungeistige weicht. So lange Kronos Alles abweist, kann die dritte Potenz nicht kommen. Erst muss das Starre sich entschliessen, zu weichen.

D. Die Periode der wirklichen Ueberwindung des ersten Princips und des wirklichen Kommens der dritten Potenz.

278) — velut aegri somnia. v. Schellings drei Potenzen sind, wie oben gezeigt ist, ersonnene Undenkbarkeiten. Eine soll die Andere überwinden. Ein Schattengefecht, wovon er nie sagt, in was das Ueberwinden bestehe. Endlich soll sogar die zweite Potenz als Person sich trennen, selbständig die Heidenwelt überwinden und sie, wenn sie nur wollte, für sich behalten können, aber doch nicht behalten wollen, sondern der ersten überwundenen, die doch immer Hauptpotenz bleibt, sich und alles wieder anschliessen. Der Schauspieler macht mit seinen Figuren, was er mag. Sie sind sein. Sie mögen ihm auch bleiben!

Die Potenzen sind in diesem Process die eigentlich wirkenden Ursachen. Davon sind aber andere Arten von Göttern unterschieden, die ich die materiellen nenne. Sie sind nur die mitentstehenden der eigentlichen Ursachen. Sie sind daher bei den Griechen blos die *θεοὶ γεννητοὶ*.

In Beziehung auf diesen Unterschied von den eigentlich verursachenden oder formellen Göttern bemerke ich noch: In der ersten Periode, wo das ausschliessliche Princip seine Centralität behaupten will, im Kampfe des Materiellen und Immateriellen, **wird das Bewusstseyn zerrissen in die siderischen Götter.** Die Astralgötter sind die blos bewirkten, die materiellen, die ersten erzeugten. Wo die Unterordnung des ersten Princips beginnt, da sind Dionysos und Urania, jener der durch Urania zuerst in's Seyn gekommene Gott, die zwei allein wirkenden Götter. Wie auch Herodot (III, 8.) von den **Arabern** sagt[279]), sie halten die Urania und den Dionysos allein für Götter. Die materiellen Götter in dieser Periode sind in der That materielle, sind **Sterngötter**, die sich im Bewusstseyn mehr mit dem Körperlichen identificiren.

In der dritten Periode erscheinen Kronos und Heracles allein als wirkende Götter. Kronos selbst ist der der unorganischen Zeit der Natur entsprechende Gott; nur unorganische Massen werden verehrt. Die Religion ist vom Himmel in's

279) Nach dieser Stelle nannten die Araber ihre zwei Götter nicht selbst Dionysos und Urania. **Dies sind vielmehr nur die Namen, welche er als Grieche in die Parallele stellt.** Ihre weibliche Gottheit nannten die dem Herodot bekannt gewordenen Araber **Alilat.** Dies ist ohne Zweifel = הֵילֵלֶת die Glänzende = **Mond.** Der männliche Gott wird benannt *Ουροδαλ*, wahrscheinlich = אוּרת אֶעלי das hohe Licht. Dennoch waren sie im Cult auf **Sol** und **Luna** gerichtet. Zuerst mussten diese beiden (an sich so ungleichen) Himmelslichter am meisten auffallen. Auch Genes. 1, 18. spricht davon, wie wenn sie blos um des menschlichen Zeitwechsels willen da wären. So wenig unterscheidet jenes Sabbatslied das Fallible vom Infalliblen.

Concrete, auf die Erde, herabgekommen. Selbst das Hellenische Bewusstseyn scheint durch diese Zeit des Unorganischen hindurch gegangen zu seyn, ehe der entschiedene Character als Hellenen hervortrat. Aus dieser vorhellenischen Zeit ist noch die Erinnerung an die Θους ἀργούς. (Pausanias).

Uebrigens ist aus der Kronoszeit *nur der Fetischismus* übrig geblieben, die stupide Verehrung des Unorganischen. Keineswegs ist er die älteste Religion. Der Fetischismus schreibt sich erst von diesem Moment her. Wo Kybele und Dionysos, der Gott, gegen welchen die stolzen Mächte des ausschliesslichen Seyns nun nachgiebiger geworden, sich allein im Bewusstseyn entgegenstellen, wo Dionysos aber nur als δαιμων erscheint in Begleitung der Kybele, da sind noch keine materiellen Götter gesezt. Diese gehen erst hervor, so wie das entgegenstehende Princip dionysich verwandelt wird. Wohl aber heisst Kybele *die grosse Mutter* der (materiellen) Götter, die auch hervorgehen, so wie der Process anhebt. Hier sind sie nun Momente des zergehenden realen Gottes, der immer mehr in sein Ansich zurücktritt, d. h. sich wieder vergeistigt. Es ist die durch Dionysos gesezte Göttervielheit, in der das überwundene Princip erscheint. *Die materiellen Götter bilden nun eine Göttervielheit.*

Sie ist nur gesezt, um *von der dritten Potenz* beherrscht zu werden. In den drei Potenzen [?] aber ist das Esoterische der Mythologie enthalten, nicht in jenen materiellen Göttern. Diesen esoterischen Verstand der Mythologie, den sie selbst erst an ihrem Ende begreift, haben wir eigentlich schon zum Voraus genommen und haben in der Mythologie gleich nur die drei Potenzen gesehen.

In dem Verhältniss, als die zweite Potenz die erste sich unterwirft, wird die erste wieder zur Sezenden der dritten. In der Kybele nähert sich die dritte. Wenn nun auch von hier an der Process noch verschiedene Momente durchläuft, so werden die Mythologien sich doch nicht durch die Potenzen unterscheiden, sondern die Potenzen sind alle in ihnen. Wie können sie sich aber doch noch unterscheiden? Obgleich in jeder die Allheit der Potenzen, so sind sie doch noch ver-

schieden, je nachdem in einer Mythologie eines der beiden Principien oder keines von beiden oder das dritte vorherrscht, wo sodann das dritte auch dem ersten wieder das Recht angedeihen lässt, das Ansich und die Wurzel alles religiösen Bewusstseyns zu seyn.

Es sind nur[280]) drei Mythologieen möglich, die ägyptische, indische und griechische. Die alt-italische, etruskische sind nur parallele Formen der griechischen. Diese sämmtlichen verwandten Mythologieen, namentlich die tyrrhenische, sezen sich eine gleiche Vergangenheit voraus, die pelasgische.

1. Die ägyptische ist die, wo der heftigste Kampf gegen das blinde Princip besteht. Obwohl bekämpft bietet dieses seine ganze Macht auf[281]). Typhon hat noch ganz die Natur der Alles verzehrenden, dem freien, besonders dem organischen Leben abholden Pòtenz. (Plutarch. de Iside et Osir.) Die ägyptische Mythologie ist der Todeskampf des realen Princips; dem Typhon steht als die gute Gottheit Osiris entgegen, aber der Sieg ist nicht entschieden, so dass dem Bewusstseyn der Kampf als Zerrissen-werden bald des Typhon, bald des Osiris er-

280) Und doch macht Kybele nebst den dort wildesten Orgien, offenbar einen neuen Kreis von Vermenschlichungen des Götlichen. Die phrygische Volksmythologie ist mehr mit der syrischen und kretischen verwandt als mit der hellenischen.

281) Das in sich geschlossene alte Aegypten zeigt am meisten eine nur aus dortigen Landesverhältnissen, örtlich, nicht nach dem Allgemeinen, selbstgebildete Ahnung von den unsichtbaren, aber sich verkörpernden Naturursächern. Wer nicht unterscheidet, was Ahnung und Verstand als nothwendig annahm, was alsdann Ausdeuter und Priester in geschichtartige Sagen ausdehnten und was endlich Dichter und Künstler daran gestalteten, der kann nur eine „selbstgemachte" Mythologie haben, in welche eine philosophische rectificirte Dogmatik zurück zu tragen, das unwahrscheinlichste Kunststück seyn muss.

scheint, erst mit der Erscheinung des Horos (*τὸ ὡρισμένον καὶ τέλειον* bei Plutarch) ist Typhon völlig besiegt. Horos ist das dritte Princip. Osiris ist das gottvermählte Bewusstseyn, das nicht eher als durch Geburt des Horos beruhigt wird, und sonst zweifelnd schwankt zwischen Typhon und Osiris. Typhon, als der höheren Potenz unterthan, wird selbst Osiris, nachdem dieser sich in ihm verwirklicht hat So umgewandelt ist er Gott des unsichtbaren Reichs der Unterwelt, ist in sein Ansich zurückgesezt. Die zweite grosse Potenz, Osiris, ist das rein Seyende, Horos, der Seynsollende, der als Geist wirkliche Gott. Die materiellen Götter entstehen nur durch den Kampf, sind die noch zuckenden Glieder, in die der Eine Gott in seinem Widerstreben zerrissen wird.

2. Die indische Mythologie scheint ganz das Gegentheil der ägyptischen zu seyn. Wenn in der ägyptischen das Bewusstseyn festhält am realen Princip, es nur mit Schmerz zergehen und in ein geistiges sich verwandeln sieht und noch immer an jenem Mittelpunct festhält, der festgehalten werden muss, damit der Process seine theogonische Bedeutung nicht verliere; so ist das indische Bewusstseyn dagegen das excentrische. Im indischen Bewusstseyn ist jenes Princip des Anfangs, das Grund und Halt des ganzen Processes ist, durch die höhere Potenz völlig überwältigt. Die jenem Princip des Anfangs entsprechende Person ist Brahma, die aber auf eine Vielen wunderbar dünkende Weise in Indien verschollen ist, höchstens bild- und tempellos verehrt wird. Er ist der Gott der verschollenen Vergangenheit. Brahma geniesst als ein vergangener Gott, der keine Beziehung mehr zur Gegenwart hat, keiner Verehrung. An seiner Statt herrscht Schiwa, der als Gott der gänzlichen Zerstörung des Brahma eine völlige Auflösung des Bewusstseyns herbeigeführt hat. Zwar findet sich auch die dritte Potenz, als Geist, Wischnu, aber wie weit entfernt diese Trimurti[282]) von der christlichen Dreieinigkeitslehre entfernt ist, erhellt aus Folgendem.

282) *Das* Brahma (offenbar mit dem semitischen Wort Bara ganz verwandt) wird gedacht als Urgrund des Werdens,

Es verbinden sich diese drei indischen Gottheiten dem indischen Bewusstseyn nicht zu einer grossen Einheit wie die drei ägyptischen im ägyptischen[283]) Bewusstseyn. Sodann hat Wischnu seine besondern Verehrer. Diese schliessen aber den Schiwa aus, und umgekehrt. Ist der grosse Haufe dem Schiwaismus ergeben, so dem Wischnu die veredelten Klassen, und da Wischnu seine Voraussezungen ausschliesst, so konnte das indische Bewusstseyn sich nicht auf der Höhe der Geistigkeit halten. Und so entstanden die Legenden von den Incarnationen des Wischnu, die mehr oder weniger Erfindungen sind, und keine Bestandtheile der

alles göttlich Wirksame (nicht die Welt) in sich enthaltend. Die Maya, die Mutter des Erscheinens, welche Seyn und Schein zusammenbringt, veranlasst das Brahma, sich für die Erscheinungswelt dreitheilig zu machen, als „*der*" Brahma (Bildner) Vischnu = Erhalter, Schiva = Vergehenmachend, Andersmachend. Diese drei Hauptworte sind in gleicher Bedeutung semitisch. Von Bara s. oben S. 400. Das arabische wascha, das hebräische Jesch ist das Wurzelwort von Vischnu. Schiwah ist, wie Schijah, wollen, begehren, wirklich machen. Schai ein Ding. Diese von dem Urbrahma angenommenen dreierlei Verhältnisse, Wirkungsarten, nennt die indische Theologie Trimurti = Dreitheiligkeit, gleichsam *τριμορία*.

283) Was ist sonderbarer, als von einem indischen, griechischen u. s. w. Bewusstseyn so zu reden, wie wenn es ein Etwas wäre, woraus man in verschiedenen Gegenden verschiedenes herausnehmen könnte. Der Menschengeist, im Zustand des Bewusstseyns, erfasst das, wozu ihn das Zusammenwirken seiner Denkkraft und der Wahrnehmung veranlasst. Was er dadurch in den an sich leeren Zustand des Wissendwerdens hinein sezt und sammelt, nimmt er dann wieder als Vorstellungen heraus, die er in Begriffe gestaltet und nach Ideen (Ansichten des Möglichen) beurtheilt. Mag v. Schelling im Folgenden das Bewusstseyn noch so oft personificiren, es ist doch immer nur ein leerer Zustand, welcher erst allmählig einen Inhalt erhält.

Mythologie. Vorgeblich wird Wischnu als Krischna verehrt, das ist aber kein ächtes Erzeugniss der Mythologie mehr, sondern nur eine Ausgeburt der Imagination.

Der Buddhismus ist der indischen Mythologie fremd und nur aus der Reaction gegen den mythologischen Process zu erklären. Der Buddhaismus sowohl als der durch ihn angeregte Mysticismus, Idealismus und Spiritualism, der sich besonders unter den Wischnuiten entwickelt hat, dienen nur dazu, die Verwirrung des unglücklichen Bewusstseyns zu vollenden.

3. Zur wahren Mitte führt die griechische Mythologie zurück, die den untergehenden Gott nicht ausschliesst, sondern als geistigen bewahrt. Sie ist daher das Ende des mythologischen Processes. Auch im indischen Bewusstseyn erlebt der mythologische Process die Krisis, aber nicht zur Wiederherstellung. Die Krisis endet in Verwesung; daher in Indien kein Resultat des mythologischen Processes im Bewusstseyn zurückbleibt. Erdichtungen statt wirklicher Mythologie oder ein überspanntes Einheitsbestreben, da in der Mythologie das Einheitsbewusstseyn unterging, das in der griechischen Mythologie sich erhielt.

Die innere Zerstörung in der Mythologie der Inder zeigt sich auch in dem verzerrten Wesen der indischen Götter. Die griechischen Götter entstehen dem von der Gewalt des realen Princips sanft und gesezmässig sich entbindenden Bewusstseyn der Griechen, als selige Visionen, wo das reale Princip in seinem Vergehen noch mitwirkt, um den Enstehenden die Realität mitzutheilen, wodurch dieselben ewige und bleibende Momente sind. Es ist der sanfte Tod, die Euthanasia des realen Princips, das in seinem Verscheiden an seiner Statt noch eine schöne Welt zurücklässt. Mehr als Erscheinungen aber sind die griechischen Götter auch nicht. Die griechischen Götter sind nicht körperlich; sie sind als wären sie Wesen der reinen Imagination, und doch sind sie für das Bewusstseyn von der reellsten Bedeutung. (Vereinigung des Idealen und Wirklichen.)

Dies spricht gleichfalls für die Nothwendigkeit eines solchen realen Processes, der nicht blos in der Phantasie oder sonstiger psychischer Einwirkung gegründet ist. Die griechischen Götter sind menschenähnlich und stellen in der Geschichte des mythologischen Processes den Moment der Natur selbst dar, wo diese nach dem grausen Kampfe im Thierreiche den versöhnenden Tod stirbt — für den Menschen.

Das Geheimniss der Mythologie liegt in den ursachenden Potenzen. In demselben Augenblick, wo das reale Princip, die einzige Ursache der Spannung, verscheidet, müssen die aus einander gehaltenen Potenzen ihre Spannung gegen einander aufheben und also im Bewusstseyn sich unmittelbar berühren und zur Einheit herstellen. Wenn die vollständige Göttervielheit da ist, werden die Potenzen aus der Spannung in die Einheit des Bewusstseyns zusammensinken.

Die erste von den Potenzen ist das ausser sich seyende, jezt in seine Gottheit hergestellte Princip, der nun unsichtbar gewordene Gott, Ἀΐδης, Hades. Derselbe kann auf doppelte Weise betrachtet werden. Nach Besiegung des Kronos erscheint er in der griechischen Mythologie unter den drei Göttern als der Gott der Unterwelt. Auch als solcher (als der tiefste Punct der materiellen Götter) ist er der Grund[284]) der ganzen materiellen Göttervielheit, von welcher Zeus den Gipfel bildet. Nur indem er, in seinem starren Widerstreben gegen die zweite Potenz, überwunden wird, kann jene materielle Göttervielheit entstehen; der ganze Olymp ruht nur auf seinem Unsichtbar-Latent-geworden sein. Er ist es, der in den materiellen Göttern, selbst in Zeus, unsichtbar geworden ist. In Beziehung auf die Behausung dieses Gottes heisst es in der Ilias, dass vor ihr selbst grauet den Göttern. Denn wenn er wieder von diesem Orte sich erheben würde, dann würde die ganze äussere Götterwelt vernichtet, wie in der Natur, wenn ihr Prius, ihr jezt abgewendetes Angesicht,

284) Nach dem wahrhaft Geschichtlichen der griechischen Mythologie kommt nichts aus dem Hades herauf. Er zieht nur hinab.

sich jezt umwendete, die ganze manchfaltige Welt der Natur, der Zerstörung anheimfallen würde.

So jagt das Entsezen vor Typhon die Götter in Thiergestalten. Aber der Hades ist als der untergehende, der, der statt aller jener materiellen Götter gewesen ist, der die Materie, das Ansich derselben war. Das Bewusstseyn [?] wird seiner inne als des allgemeinen Grundes aller Götter, nicht blos der Götter mit Zeus, sondern auch der Götter in der Zeit des Kronos und des Zeus. Uranos, Kronos, Zeus sind nur verschiedene Gestalten des Einen, das zulezt als Aides stehen bleibt. Das Bewusstseyn wird seiner inne als realen Gottes, und da er sich in sein Ansich zurükzieht, als reiner Ursache, reiner Potenz, die dem ganzen Process zu Grunde lag.

Das Bewusstseyn gelangt zum allgemeinen Begriff dieses Gottes, der in seinem Aussersichseyn der Stoff für alle materiellen Götter geworden. So ist er jezt ein allgemeiner Gott, dem Keiner der materiellen, sondern nur ein formeller Gott gegenüber steht, zunächst A^2.

Da jener in sein Ansich eingegangen ist, schliesst er die anderen Potenzen nicht mehr aus, und auch diese erscheinen nun als die Ursachen, neben denen die andern Götter nur accidentell sind. Diese erscheinen jezt dem Bewusstseyn so, wie für uns die Dinge der Natur zu den drei hervorbringenden Ursachen sich verhalten. So ist es begreiflich, wie in der lezten Auseinandersezung, wo der volle Polytheismus hervortritt, das Bewusstseyn jener geistigen oder verursachenden Götter erwacht.

Das Bewusstseyn, für das als Resultat sich die reinste Göttervielheit erzeugt hat, das von der Spannung des realen Princips sich in den partiellen Göttern befreit hat, wendet sich nun zum Bewusstseyn der geistigen allgemeinen Götter. Die materielle Vielheit der Götter ist das Exoterische, die Einheit der geistigen Götter das Esoterische, die Mysterien der Mythologie. So erklärt sich, wie mit der vollendetsten Mythologie die innere

Götterlehre der griechischen Mysterien hervortrat. Beide sind gleichzeitige Erscheinungen. Denn das Esoterische, das eigentliche Mysterium, entsteht dadurch, dass das reale Princip in die Verborgenheit zurückgebracht wird. Würde der widerstrebende Gott nicht in sein Mysterium zurückgesezt, so würde auch die exoterische Vielheit nicht möglich seyn. Wäre das Exoterische nicht, so könnte auch das Esoterische nicht seyn. Die ausgebreitete Vielheit würde immer hineingezogen werden in die Kronische Indifferenz.

In den Mysterien findet sich der innere Sinn der Mythologie; sie sind daher die höchste Bestätigung für die Philosophie der Mythologie. Darum verweile ich noch bei dem Mysterium und zugleich aus folgendem Grunde: Da die vollkommene Offenbarung nur zu einer bestimmten Zeit eintreten konnte, und gleichsam auf das Ende der blos natürlichen Entwickelung wartete, so lässt sich der Unterschied der Mythologie und der Offenbarung nur erklären, wenn wir auf den tiefsten Sinn der Mythologie zurückgehen und sehen, wie das religiöse Bewusstseyn im Heidenthum sich wieder hergestellt hat. Man hat daher immer die griechischen Mysterien als das dem Christenthum sich am meisten Annähernde gedacht. Auch Paulus hat nicht selten auf Ausdrücke und Gebräuche der griechischen Mysterien angespielt.

[XX. v. Schelling über die griechischen Mysterien.]

Uebergang.

In unsrer Entwicklung der Mythologie haben wir zwei grosse Uebergangsmomente; wo das reale Princip sich nur überwindlich macht und wo es wirklich überwunden wird. Ein jedes dieser Momente war durch weibliche Gottheiten bezeichnet. Sollte nicht ein drittes Moment noch zu finden seyn, wo jenes Princip wirklich überwunden ist, wo das Bewusstseyn in die Mitte zu stehen kommt zwischen jener Vergangenheit, von der es sich durch die Göttervielheit befreit, und den Aufgang der geistigen Potenzen?

Wenn in dem Process immer zweierlei gesezt ist, der Gott des bestimmten Moments und das ihm entsprechende Bewusstseyn, so bemerkt man, dass die weibliche Gottheit sich als das Bewusstseyn von jenem Gott verhält. Der Gott selbst ist in jedem Moment nur ein bestimmter, dem ein anderer zu folgen bestimmt ist. Das Bewusstsein aber ist ausserdem das Gott schlechthin Sezende und geht sofern über den bestimmten Gott hinaus. Gaea sieht weiter als Uranos, Rhea weiter als Kronos; beide weibliche Gestalten sind der Zukunft geneigt. In der zweiten stellt sich dar das der Ueberwindung sich hingebende Bewusstseyn; so steht hier am Ende zwischen der Mythologie und den Mysterien eine Gestalt des Bewusstseyns, die durch Demeter [285]) repräsentirt ist. Demeter gehört ebenso der Mythologie an, als den Mysterien.

Demeter ist das Bewusstseyn, das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte steht, das dem ersten immer noch anhängt, aber in der Ueberwindung durch den zweiten begriffen ist. Noch einmal ist es dem realen Gott verhaftet. Die weibliche Gottheit ist entweder immer das Bewusstseyn des ihr parallelen oder eines höheren, eben erst kommenden Gottes. Im ersten Fall ist sie Gattin, im andern Fall Mutter.

285) Die Mysterien der Demeter waren, wie auch Cicero sagt, initia der Cultur, nicht durch Vergeistigungen der Götter, vielmehr weil sie Vereine waren, den Anbau der Früchte, dadurch das Zusammenhalten der Landbauer und Kunstarbeiter in Bürgerschaften unter den Schuz der Andacht oder Religiosität zu stellen. Dass sie gegen Superstition wirken wollten, zeigt die Geschichte nirgends. Auch alles Bacchische geht vom Anbau der Erde aus. Die mehr Arbeit fodernden Nahrungsgewächse wurden zuerst mit der Religiosität in Verbindung gebracht, später der Weinbau (das Mittel, nicht der Begeisterung, sondern sinnlicher heftigerer Exaltationen) und die Befeuchtung überhaupt, als das zum freieren Wachsthum erfreulicher und ohne Mühe wirksame.

Zuerst kommt Demeter unter den Kronischen Göttern vor als Gemahlin des Poseidon; damit schon ist ihre Natur dem höhern Princip Dionysos zugewandt. Wo Kronos Alles eifersüchtig von sich abweist, kann das Bewusstseyn kein unmittelbares Verhältniss zu Dionysos haben. Da reflectirt sich das Bewusstseyn nur nach der Seite des dritten Sohnes des Kronos, der das materielle Vorbild des Dionysos ist. Im ferneren Process aber ist Demeter das unmittelbar dem Dionysos zugewandte Bewusstseyn, am Ende das durch Dionysos wirklich überwundene. In dieser lezten Gestalt bezeichnet sie die lezte der vollendeten Götterentstehung gleichzeitige καταβολή.

Nun aber kann das Bewusstseyn sich der Vielheit nicht hingeben, ohne damit zugleich vom ausschliesslichen Gott zu scheiden, ohne diesen als den ausschliesslichen zu verlassen. Es ist aber diesem Gott durch einen Zauber verhaftet seit der ersten unvordenklichen That; nun aber wird das Bewusstseyn dieser Seite seines Wesens, wonach es am reellen Gott festhält, als eines blos zugezogenen und zufälligen inne, das es sofort vom Wesentlichen unterscheidet (das Wesentliche, dass es Gott-sezendes ist, das Zufällige, dass es den realen Gott sezendes ist). Es wird sich bewusst, dass es sich abzusondern habe von dem realen Gott, und so sondert es dann jenes Princip, wodurch es dem realen Gott verhaftet ist, ab und sezt dasselbe für sich.

Durch eine Art von Geburt tritt es aus ihr heraus, als Proserpina. Indem aber das Bewusstseyn das zauberhafte Band löst, wird es auch über den Anfang klar, und so wird auch der erste Anlass des Processes — Persephone. Demeter aber kann, was von der Vergangenheit her ihr zugehört, nicht von sich absondern, ohne es als der Vergangenheit angehörig zu sezen, es als solches zu sehen; sie muss es dem vergangenen Gott [286]) als Raub dahingeben. Denn

286) Nichts ist natürlicher (physikalisch in die Augen fallender), als jene Dreitheiligkeit: Erde, Wasser und Unterirdisches. Dieses ist unsichtbar, ἀΐδης; dahin gehört, was unter den Boden kommt, Saame, Wurzeln etc. mit ihrer Schuzgöttin, der Demeter Tochter. Auch der Hymnus an

natürlich muss dieser Theil des Bewusstseyns dem Gott folgen, dem er von Anfang an verfallen war. Auch das Bewusstseyn wird mit seinem Gott zur Vergangenheit. Doch auch jezt ist diese Trennung für das Bewusstseyn noch schmerzlich, — daher als Raub vorgestellt; und Demeter ist die zürnende Mutter, die daher auch erst von der Dionysischen Göttervielheit, die an die Stelle des realen Gottes getreten ist, nichts wissen will. (S. den Homerischen Hymnus an die Demeter.)

Der zweite Gott verwirklichte sich, indem er den realen Gott als vergangen sezte, in jener Vielheit. (Bei Pausanias ist ein Werk des Polycletos erwähnt, wo Zeus als Haupt der Göttervielheit mit den Attributen des Dionysos geschmückt ist.) Mit dieser Göttervielheit muss Demeter erst versöhnt werden. Nicht weiter, als bis zum Raub der Proserpina geht die exoterische Mythologie. Aber nun beginnt die Begütigung der Trauernden, die nur dadurch geschieht, dass ihr als Ersaz des untergegangenen Gottes und Bewusstseyns der höchste Gott, der seyn-sollende, zu Theil wird, der nicht mehr zu jener äussern Vielheit treten kann, sondern nur in einem über diese Vielheit hinausgehenden Bewusstseyn, in Mysterien gefeiert wird.

Es ist der dritte Gott, durch den das verlezte Bewusstseyn begütigt wird. Das ist der wesentliche Inhalt der Mysterien [??]. Die alten eleusinischen Mysterien heissen vorzugsweise die Mysterien der Demeter.

Unter den bisherigen Erklärungen ist blos dies wahr, dass Demeter die Gottheit des Ackerbaues sey. Al-

Demeter enthält nichts vergeistigendes. Das redliche Vereinen der Vielen unter und in einen Einen war gegen das Interesse der Tempel und der Mysterien. Denn auch diese hielten auf Ausschliesslichkeit. Nur das Rationalisiren Einzelner weckte die Tendenz zum Vereinen und wurde dafür von Priestern und Mystikern verkezert, bis diese Beide, Monotheismus und Polydämonismus zusammen zu denken, möglich fanden. Endlich dachte man: Die vielen Ursachen können als Söhne Einer Urmacht verehrt werden, oder die Eine Urmacht als sich theilend in Viele.

lerdings ist sie Stifterin des Ackerbaues und wird vorzugsweise als solche geehrt. Damit ist aber nicht blos ein physikalischer Sinn zu verbinden; sondern mit der Einsezung des Ackerbaues schwand das schweifende Leben; es trat Sitte und Gesez ein, und dies sittliche Moment ist in der Demeter geheiligt. Sie war die *θεσμοφόρος* und in diesem Sinne konnte Isokrates sagen: den Ackerbau und die Mysterien haben wir als Geschenke der Demeter.

Zabismus ist die natürliche Religion aller nicht durch Ackerbau gebundenen Stämme. Selbst von den Germanen sagt Julius Cäsar, sie huldigten blos sichtbaren Göttern, Sonne, Feuer und Mond; und darauf sagt er von denselben Germanen: agriculturae non student, und keiner habe eigene Grenzen. Darum ist der reine Zabismus älter als alle Völker und alle bürgerliche Gesellschaft. So lange der Mensch dem allgemeinen Gott anhängt, den nicht Tempel noch Mauer umschliessen, so lange ist das Feld seine Wohnung, der Himmel sein Dach. So wie der Mensch von diesem allgemeinen Gott sich abgewandt, verlangt er aus der Weite in die Enge. Denn noch immer ruht in ihm eine Erinnerung der göttlichen Befriedigung, aus der er herausgetreten.

Von der andern Seite freilich scheint es auch: nachdem das Menschengeschlecht die Uebel des bürgerlichen Zustandes erfahren, sehnte es sich nach dem freien Leben des goldenen Zeitalters zurück. In der späteren Erinnerung war Kronos mit Uranos zusammengeflossen, wie entfernte Gegenstände für das Auge; daher sie bei Griechen und Römern die Götter des goldenen Zeitalters wurden. Damals gab es keine begrenzten Felder. Ante Jovem nulli subigebant arva coloni. So lange der Gott des noch ungetheilten Seyns das Bewusstseyn beherrscht, so lange war die Erde noch ein gemeinschaftliches Erbtheil. Selbst die Erzählung der Genesis [K. 11, 1—9.], da der Gedanke an einen festen Wohnsiz mit der Verwirrung der Völker bestraft wird, zeigt noch Anhänglichkeit an jene erste ungebundene Zeit.

In der phrygischen Mythologie wird Kybele als Gründerin des Ackerbaues betrachtet. Urania war es schon früher bei den Babyloniern. Merkwürdig ist, wie, nachdem den

Babyloniern zuerst die Gründung grosser Städte zugeschrieben wird, nun die Kronischen Völker, namentlich die Phönicier, die Wüste des Meeres beschiffen. Die Aegypter hassen das Meer als typhonisch, und bedecken das Land mit der goldenen Saat der Isis. Im Kronos stellt sich das astrale Princip her, dagegen kommt in Kybele die Religion vom Astralen auf die Erde herab; daher Kybele die Begründerin fester Städte (Lucrez).

Dem Kronos, sofern er selbst schon als Gott des Uebergangs betrachtet wird, wird beigelegt, dass er Münzen, als Zeichen des bürgerlichen Besizes, eingeführt habe. Den Griechen, als dem jüngsten der mythologischen Völker, ist Demeter Einsezerin des Ackerbaues; der Zusammenhang zwischen dem Untergang der siderischen Religion und der Einführung des Ackerbaues ist die Ursache, dass Demeter die menschennährende Frucht und die Mysterien einführte [287]).

Der erste Uebergang zum Ackerbau hat immer als Räthsel gegolten. Keine unserer Getreidearten ist wildwachsend nachzuweisen; fast sollte man glauben, dass im mythologischen Process eine Entwickelung der Natur der Entwickelung des Bewusstseyns parallel ging. Das Zusammenwohnen hat selbst

287) Jene älteren, zunächst aus Einsicht der Verständigeren in die Verbreitung der Mittel gegen Bedürfnisse entstandenen engeren Vereine, in welche nur die einander Vertrauenden eingeweiht wurden, hatten, wie noch Cicero anerkannte, zunächst den Zweck, die zum Landbau und geordneten Zusammenleben möglichen Mittel einander, wie heilige Aufschlüsse von göttlichen Wohlthätern des Menschengeschlechts, mitzutheilen und sie durch die Tüchtigeren gangbar zu machen. Wurde das Nachdenken durch äussere Nuzbarkeit geweckt, so erstreckte es sich dann auch auf andere Fragen, Räthsel und Speculationen. Zuerst waren diese Vereine initia, principia vitae für die ratio cum laetitia vivendi, wozu die ex agresti immanique vita exculti sich vertraulicher zu verhelfen suchten. Cic. Leg. II, 14. Initia lassen nur practische Anfänge des Philosophirens, nicht aber v. Schellingische Phantasien voll Hyperphysik erwarten.

die Gestalt der Natur verändert; die Anwesenheit des Menschen oder auch nur vierfüssiger Thiere scheint (z. B. in einer Wüste) eine Veränderung der Pflanzenwelt hervorzubringen (z. B. Malven sprossen in der Wüste hervor). Was die Hellenen und mehr oder weniger andere Völker von der menschennährenden Frucht als Geschenk der Demeter sagen, scheint wörtlich zu nehmen. Wir könnten mit der Voraussetzung, dass die Formen im Thier- und Pflanzenreich sich entwickelten, die Möglichkeit annehmen, dass durch Metamorphose jezt nicht mehr bekannter Gewächse die menschennährenden Früchte hervorgekommen seyen.

So wenig als Demeter, so wenig kann Persephone blos ein Symbol des Physikalischen seyn. Es wäre absurd, jene hohen geistigen Wesen [??] als Symbole sichtbarer Gegenstände zu denken. Vielmehr ist das Sichtbare Symbol des Unsichtbaren. Persephone ist die blose Potenz des Gott-Sezens im Bewusstseyn, sie ist die Urmöglichkeit, weil sie auch das Gegentheil seyn kann. Mit dem Samenkorn hat sie gemein, dass sie aus dem keimlichen Zustand herausgeht. In Persephone ist nur der Keim des Gottesbewusstseyns, der, wenn er nicht auf die Erde fiele, d. h. einem Process unterworfen würde, allein bliebe. Die stille Erkenntniss des Urbewusstseyns muss zur lauten und ausgesprochenen werden. Im Urbewusstseyn war der wahre Monotheismus, aber nur potentiell gesezt, da gleichfalls sein Gegentheil möglich war. Denn Alles, dessen Gegentheil möglich ist, ist zur potentia gesezt. Dies Gegentheil musste im relativen Monotheismus hervortreten, damit, indem dieser durch den Polytheismus zerstört wird, geistiger actueller Monotheismus gesezt werde.

Persephone ist der Keim des Gottesbewusstseyns; sie soll als das Gott-Sezende in der Tiefe bleiben und nicht hervortreten. Indem sie aber hervortritt, wird sie einem nothwendigen theogonischen Process unterworfen. Sie tritt aus der Tiefe hervor, nur in der Absicht, dass der potentielle Monotheismus im Urbewusstseyn ein actueller werde, wenn gleich auch der in seiner höchsten Gestalt entstehende Monotheismus blos ein natürlicher bleibt, nicht zu vergleichen mit

dem göttlichen durch Offenbarung. Persephone hat also nicht blos physikalische Bedeutung.

Als Hauptinhalt der griechischen Mysterien ist indess bereits die Versöhnung des durch die Trennung vom realen Gott verwundeten Bewusstseyns angegeben (Versöhnung der Demeter, durch den homerischen Hymnus ausgedrückt: ich werde die Orgien einsezen, dass ihr mein Gemüth versöhnet). Wodurch aber erfolgte die Versöhnung? Die Mysterien heissen auch Mysterien des Dionysos. Bis jezt kennen wir den Dionysos nur als den befreienden Gott, der zweiten Potenz, wie verhält sich dieser nun zu den Mysterien?

Einiges Allgemeine muss ich vorausschicken über die Erscheinungen, deren Ursache Dionysos im mythologischen Process ist. Allgemein drückt sich in den älteren Religionen die Wirkung des Dionysos als besinnungslose Begeisterung aus; das Bewusstseyn muss taumeln, indem es sich von der Gewalt des realen Gottes befreit. Daher erklärt sich die Ausgelassenheit, die sein frühestes Erscheinen begleitet. Am frühesten erscheint er gleichzeitig mit Urania. Die Sabatien schreiben sich aus dieser Zeit her, da durch wilde unsittliche Handlungen die Befreiung von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes gefeiert ward. Der Inhalt der Sabatien erhellt aus den Untersuchungen, die nach Livius lib. 39, 8—20. der Senat im Jahr der Stadt 566 [288]) anstellte, aber schon der Name *σαβός*, der Ausruf *εὐοῖ σαβοῖ* deutet an, dass diese Orgien dem ersten Uebergang aus dem Zabismus angehören. Die Sabatien haben in Griechenland nie festen Fuss gefasst. Nach Cic. de leg. ward in einer Comödie des Aristophanes Sabatius auf Staatsgeheiss verbannt von der Bühne. Die griechischen National-Dionysos-Feste hatten mit den Sabatien nichts gemein.

288) Vgl. vornehmlich Corn. van Bynkershoek: De Cultu religionis peregrinae p. 412—426. in dessen Opera T. II. Nr. V. Es ist von Bacchanalien die Rede, ohne von Sabatien etwas zu erwähnen, s. auch Scholion zu Juvenal. Satyr. II, 3.

In Aegypten, wo die Befreiung vom realen Gott theilweise als Sieg empfunden ward, wo das Bewusstseyn getheilt war (eine Hälfte des Jahres ward Typhon verspottet, dann verehrt), wurden jene Triumphzüge der Phallagogien gefeiert. Der Sieg des Dionysos ward hier durch festliche Umzüge und Phallus-Processionen begangen. Bei den Hellenen, sagt Herodot [II, 49.] seyen die ἑορταὶ und πομπαὶ erst neuerlich eingeführt. Von den Dionysischen Aufzügen sagt er: Melampus habe den Hellenen den Namen des Dionysos, den Phallus und die Opfer gelehrt, und Melampus habe dies von den Aegyptern gelernt (nach einer andern Stelle, von Kadmus). Jener Zustand des Dionysos, da er noch Taumel erregte, gehört einem früheren Momente an, als den das hellenische Bewusstseyn darstellt; jene Feindlichkeit war ja in Aegypten schon gebräuchlich. In Griechenland waren sie zuerst nur Nachahmungen der Gebräuche des Morgenlands. Aber keineswegs ist ihnen der Dionysos eine fremde, vielmehr eine nothwendige Idee. Nur war der Dionysos, wie er im Gegensaz und in der Spannung steht, im hellenischen Bewusstseyn schon untergeordnet, die vollendete Dionysos-Idee ging über diesen Zustand hinaus.

Herodot sagt: Melampus habe nicht Alles oder das Ganze der Dionysos-Idee zusammengefasst. Das sei erst durch spätere Weise ausgesprochen worden. Melampus ist wahrscheinlich Aegypten (= schwarzes Land). Dass bei den Griechen diese Feste nicht alt waren, lässt sich auch aus der griechischen Mythologie schliessen. Dieser Dionysos, von dem hier die Rede ist, ist der Sohn der Semele, einer sterblichen Mutter, deren sterblicher Theil verzehrt wird, sowie sie den Dionysos von Zeus empfängt. Denn Zeus ist für das Bewusstseyn erst erkannt, wenn die ganze Vielheit der Götter erkannt ist. Dionysos, als Ursache der materiellen Götter, ist erst erkannt am Ende aller Vielheit. Semele ist das Bewusstseyn, das in der Annäherung des Zeus verzehrt wird.

Aber auch der jezt geborne Dionysos wird noch verborgen; er bleibt verborgen im Bewusstseyn bis zur lezten Krisis. Sein früheres Hervortreten findet Widerspruch. Noch ist Dionysos unter der Obhut der Amme, noch flüchtet

er vor der drohenden Stimme des grausamen Königs der Aedonier in's Wasser (denn dies ist der erste Ausdruck des Weiblichwerdens des Starren. Das Wasser verbirgt unter sich erst einen kommenden Gott, mit welchem erst die Freiheit und Manchfaltigkeit des Lebens beginnt); ein anderer Widersacher ist Pentheus von Thrakien, die Dienerinnen des Dionysos verfolgend (Eurip.)

Der berühmteste Widersacher aber ward Orpheus, der wie Pentheus von den Mänaden zerrissen ward. Orpheus wird aus diesem Grunde dem Homer entgegengestellt. Er ist Repräsentant des dem befreienden Gott sich widersezenden Bewusstseyns, dies Bewusstseyn aber wird durch den Dionysischen Polytheismus zerrissen.

Homer selbst ist die lezte Erscheinung jener vollkommenen Krisis des Bewusstseyns, durch welche die vollendete exoterische Vielheit hervortrat. In diesem Sinne ist die berühmte Stelle des Herodot [II, 53.] gemeint über die Neuheit der griechischen Götterlehre. Hesiod und Homer hätten den Hellenen die Theogonie gemacht. Es sei also seit dem Zeitalter dieser Dichter bekannt geworden, was man vorher nicht wusste (οὐκ ἐπιστεατο). Die Pelasger zeigen noch diesen der Krisis vorhergegangenen Zustand an, wo das verdunkelnde Princip noch die Unterscheidung der Gestalten der Vielheit hinderte. Homer selbst ist nur das Erzeugniss der lezten Krisis des ganzen mythologischen Processes, dessen freilich in ihm nicht mehr gedacht wird, und darin liegt die Schönheit seiner Poesie. Homer ist dadurch Homer, dass in ihm von der tiefen Krisis des mythologischen Processes keine Spur mehr zu sehen ist, seine Poesie giebt nur das reine Resultat. Die Gewalt eines jeden Lebens besteht darin, seine Vergangenheit ausschliessen zu können. Das Kind, vom ersten Lebensgefühl durchdrungen, weiss nichts von dem Process, durch den es wundervoll gebildet ist. So, wie nach Sturm und Regen die Sonne, aus der Einwickelung hervortretend, herrlicher glänzt, so tritt uns die Jugendfrische Homer's entgegen; aus dieser Kraft stammt die Allgemeingültigkeit der griechischen Götter.

Seit Wolf die individuelle Einheit des Homer zerstört hat, ist dieser Dichter selbst ein Problem geworden, dessen Auflösung die bisher geltenden Begriffe nicht gewachsen sind; darum wünschten Viele den Einen Homer zurück (Voss). Aber die Homerische Poesie ist nicht das Werk eines Menschen, noch auch Erzeugniss eines einzelnen Volkes als solchen, sondern ein Werk der Menschheit, Resultat eines gemeinschaftlichen Processes. Die Homerische Poesie gehört der Zeit an, da das hellenische Volk sich entscheidet, da es sich aus der allgemeinen Menschheit als Volk herausscheidet; es ist noch nicht Volk, sondern eine Menschheit. Die Menschheit sammelt sich vor Troja und die Ilias kennt noch nicht den Unterschied zwischen Hellenen und Barbaren. In Homer ist der entschiedene Uebergang zum Occidentalismus mit gänzlicher Ueberwindung des Orientalischen.

Ihm stellt sich die dunkle Gestalt des Orpheus entgegen. Ist nach der Etymologie Homer der Aussprechende [289]), so Orpheus von ὄρφνη der Dunkle. Will man das Wort für orientalischen Ursprungs halten, so ist er nach dem Arabischen eigentlich Sterndeuter, Mystiker. Orpheus erscheint in den frühesten Sagen als der, in welchem die Kraft des alten Zabismus noch fortdauert. Orpheus ist Anhänger des alten Zabismus, er weigert sich, den Dionysos anzuerkennen, indem er den Helios oder den Apollo für den grössten Gott erklärt. Aber der Dionysische Taumel siegt über das retardirende Princip, das wegen seines Widerstrebens zerrissen, d. h. in die Vielheit versezt wird. Gleichwie aber das überwundene Niedere zur Verherrlichung

289) Ὁμηρος kann etwa erklärt werden durch ὁμοῦ ἐρῶν zugleich, zusammenstimmend reden. Die Musen pflegen φωνῃ ὁμηρεῦσαι nach Hesiods Theogonie Vs. 39. Ορφνη bedeutet Dunkel. Aber ist wohl Ορφναιος = Ορφευς? Im Arabischen bedeutet Araph mit Ain, erkennen, vermuthen. Aber welchen Zusammenhang hat Orphisches, Mystisches, mit der Gemüthsart der Araber? Nach Thracien ist Semitisches nicht leicht zu versezen.

des Höheren gereicht, so ist es nicht zu verwundern, wenn nach Pausanias Bilder des Orpheus neben denen des Dionysos aufgehangen wurden. Ja er selbst wird als Stifter der Mysterien gepriesen. Aber ursprünglich war er der Widersacher des thebanischen Dionysos oder Bacchos, des Sohns der Semele.

Diesem wurden auch in Griechenland Feste gefeiert, aber nach der Stelle des Herodot erst spät in Griechenland eingeführt, nachdem die Dionysos-Idee bereits höher entwickelt war. Erst da fanden die bacchischen Ceremonien Eingang, waren aber von den Mysterien deutlich unterschieden, sie waren ganz öffentlich. Der Dionysos, der noch in der Spannung erscheint, der rasende, zu Begier aufregende, war nicht Gegenstand dieser Mysterien; die Feste, wobei der Phallus vorgetragen wurde, waren öffentlich.

Die Veränderung, die im Bewusstseyn mit dem Eintritt des Dionysos vorgeht, der von der strengen Nothwendigkeit löst und mit dem freien Naturleben einverstanden ist, ist analog dem Momente, da nach dem Urzustande des wüsten und leeren Seyns, in welchem die Erde zur Zeit ihres rein astralen Lebens sich befand, die manchfaltigen Dinge zu entstehen begannen.

Die zweite Potenz ist also nicht wie Schiwa die das Materielle unmittelbar aufhebende Macht; vielmehr ist der entgegenstehende Gott, der das Leben und das Concrete verzehrende, wo ihm nicht gewehrt wird. Die zweite Potenz ist der Befreiende, *Λύσιος*, da er von der strengen Gewalt des ersten Princips erlöst.

Dionysos ist zwar auch Verleiher des Weins, wie Demeter des Saatkornes, aber der Wein ist im Verhältniss zum andern das Esoterische, er ist ein Geheimniss, eine Vergeistigung des erst realen Materiellen. Von den Aegyptern erzählt Eudoxos, dass diese erst seit Psammetich Wein tranken und Opfer spendeten. Sie betrachteten ihn vorher, als das Blut, das im Kampf der Götter gegen die Titanen geflossen (die Titanen sind das Ungeistige). Der Wein ist nicht unmittelbare Frucht, sondern erst gepresst. Durch Sterben erlangt er geistiges Leben, und verschlossen, wie ein Ge-

heimniss, behauptet er fortwährend einen individuellen Charakter. (Zur Zeit des Blühens der Reben werden die weniger geistigen Weine wieder schwer, und sehnen sich [?] in den materiellen Zustand zurück.) Der Wein ist Geschenk des schon vergeistigenden Gottes.

Eine Art Trunkenheit war der Charakter der bacchischen Feste. Als Gefolge hatte Bacchus die Tityri und Satyri, bockartige menschliche Figuren. Sie stellen das thierähnliche Leben vor, von welchem die Menschen durch Dionysos befreit [??] wurden. Dahin weisen auch die Hirschkalbfelle als Bekleidung (auch in den Mysterien).

Silen ist der älteste und klügste Satyr, er stellt das wild gewordene und sich selbst mit Ironie betrachtende Princip der Urzeit vor (bei Plato ist dessen Grundzug Ironie). An die Stelle der alten Befangenheit tritt seine Unbefangenheit, sein Scherz; ursprünglich im Widerspruch mit Dionysos ist er in seiner Blindheit sinnlos, stupid [?], jezt, verwandelt in einen Freund des Dionysos, ist er der klügste und erfahrenste, zugleich der in die Zukunft sehende Satyr. In seiner äusseren Erscheinung zeigt er Abspannung, Nachlässigkeit, daher χάλις von χαλάω. Wie die Satyre mit Epheublättern und Wein umwundene Spiesse tragen als Zeichen des Friedens und der friedlichen Eroberung, so wird Silenos nicht vom kriegerischen Ross, sondern vom Esel getragen, dem Thiere des Friedens.

Dasselbe, was in Beziehung auf die Menschheit Silenos ist, dasselbe ist Pan als allgemeines Princip der Natur, bocksfüssig [290]), rauh, behaart, ein wahrer Naturgott der nun beruhigten Natur, das unsichtbar Waltende im Schweigen des Waldes und der Flur. Er ist nicht mehr gefürchtet, sondern ist mild geworden; seine Wildheit ergözt

290) Der Philosophirende hätte vorerst zwischen τὸ πᾶν als All der Natur und Πὰν als bocksfüssigem Heerdengott sehr unterscheiden sollen, s. πάω in Lenneps Etymologicum II, p. 741—43. Daher auch pastor. Ein panischer Schrecken ist der, in welchen das weidende Heerdenvieh leicht versezt wird.

durch scherzhafte Ironie; wird er sichtbar, so erscheint er als menschenfreundlicher Gott; eigentlich ist er die jezt unsichtbar gewordene abgewendete Naturkraft, die dem Menschen nicht mehr das Antliz zukehrt; wendet sie sich um, wird sie die Ursache grundlosen, durch das Allgemeine der Natur erregten Schreckens. Man machte Pan auch zum Pfleger der ersten Kindheit des Dionysos.

Aber der Dionysos, von dem wir bisher geredet, war nicht Gegenstand der Mysterien; die diesem gefeierten Feste waren öffentlich. Auch konnte Bacchus Demeter nicht versöhnen. Die Versöhnung der Demeter aber war Hauptgegenstand der Mysterien. Diese sind ein Ergebniss des mythologischen Processes und konnten ihm nicht vorangehen. Sie heben die Göttervielheit nicht auf, enthalten aber den Verstand derselben, das Geheimniss, das diese Vielheit in sich schliesst.

Die Mysterien waren etwas, das begangen wurde. Man muss also unterscheiden die Mysterien selbst und die dadurch erzeugte Erkenntniss. Was die Vorgänge in den Mysterien betrifft, so konnten sie nur Darstellung der Leiden, des Kampfs und der Krisis des mythologischen Bewusstseyns seyn. Es ist eine selbst mythologisch entstandene Weisheit, eine dem Bewusstseyn durch die Mythologie gewordene Offenbarung; der Process der Mythologie legte im Bewusstseyn alle die Ideen, die darin lagen, nieder. Die Mysterien enthalten die esoterische Lehre der Mythologie, wie wir sie philosophisch gegeben haben, in scenischer Darstellung und als *φαντασματα*, zuerst alle Schrecken des realen Princips und dessen Tod, die wirkliche *τελετὴ* mit dem Ersterben des Bewusstseyns verbunden, und die *ἐπόπτεια* die vollkommene Seligkeit. *ἐποπτεύειν μοι δοκῶ* ward sprichwörtlich: ich scheine nur im Himmel zu seyn. Auf die Vorgänge bei den Mysterien, wie sie alte Schriftsteller beschreiben, kann ich nicht eingehen [291]).

291) Dennoch hält sich v. Sch. unverhältnissmässig lange bei der Mythologie und den Mysterien auf, und nichts ist auffallender, als sein ungeschichtliches Hineinzwingen seines Drei-

[XXI. v. Schelling über den Gegenstand der Mysterien.]

Von den Lehren der Mysterien wird *δεικνύναι* gebraucht, also ward die Geschichte durch scenische Darstellungen gezeigt. *ὁρᾷν* = lernen. Ob neben diesem Zeigen auch wirklich Vorträge hergingen, lässt sich nicht ausmitteln. Ich gehe aus von einer Stelle des Pausanias, der von der eleusinischen *τελετή* sagt: „Die ältesten Hellenen haben die eleusinische Weihe über Alles gesezt, was zur Frömmigkeit gehört, um so viel mehr erhoben, als die Götter über die Heroen zu sezen sind.“ Demnach stehen die in Eleusis verehrten Gottheiten so hoch über den andern Gottheiten, als die Götter über den Heroen, diesen mit einem materiellen Leib umhüllten, sterblichen Göttern. Die rein geistigen, verursachenden Götter sind der Inhalt der Mysterien. Es sind die deorum dii, wie die Götter der samothrakischen Geheimnisse hiessen.

Bei den Römern heissen sie die dii potes, die reinen Potenzen, im Gegensaz gegen die materiellen Götter. Daher wurden sie häufig nur als Masken abgebildet; diese Götter, zu denen Dionysos gehörte, sagt Pausanias, seyen meist als *προσωπα* dargestellt worden. So in einer Dionysos-Kapelle zu Athen war nur ein *πρόσωπον* eingelassen, ferner auf Lesbos. Sie wurden ferner in unauflöslicher Verkettung und Folge gedacht.

Das stimmt mit unserer Stellung der drei Potenzen. In meiner Schrift über die samothrakischen Gottheiten [292]) glaube

potenzenprocesses, von dem doch kein klares Wort sagt, worin er bestanden habe und wozu er führen sollte.

292) v. Schelling unterschied zu wenig, dass dasselbe Wort, weil das C auf dreierlei Weise semitisch auszusprechen war, dreierlei bedeutet. Cabbirim mit caph, bedeutet die potentes, mit starkem cha die Wissenden, mit chet die gesellschaftlich Vereinigten. Man muss sondern, was 1) auf die Machtgötter, potes, 2) was auf die Mysteriengötter zu beziehen war. Das dritte konnte auf Götter oder Menschen als vereinigt sich beziehen. So waren die phönicischen Schiffleute Chaberim.

ich nachgewiesen [?] zu haben, dass der Gesammtname dieser Gottheiten, *καβειροι*, die unauflösliche Einheit bezeichnet. M. Ter. Varro erklärt die Kabiren als identisch mit den diis penetralibus der Römer. Das sind aber eben die esoterischen, blos und rein wirkenden Götter, qui sunt introrsus et in coeli penetralibus: „sie sind diejenigen, welche die Etrusker consentes und complices nennen" (Varro). Es sind die nur zusammen-Seienden, wie unsere drei Potenzen. Die Mysterien sind nichts Anderes, als das höhere begreifende Bewusstseyn der Mythologie selbst, und ihr Inhalt daher die Potenzen.

Aber nicht bloss in unauflöslicher Verkettung, sondern auch zuletzt als Ein Gott oder successive Persönlichkeiten desselben sind die Gottheiten der Mysterienlehre. Nur verschiedene Gestalten und Momente Eines und desselben Gottes.

Der blinde und reale Gott, indem er von Dionysos ganz überwunden, in sein Ansich zurückgebracht ist, ist dem, von welchem er überwunden ist, nunmehr selbst gleich geworden [293]). Nun ist er der Dionysos der ersten Potenz. Vom Seyn abscheidend, lässt er, überwunden vom Dionysos, der zweiten Potenz, den Dionysos der dritten Potenz im Seyn zurück; damit das Bewusstseyn gänzlich beruhigt werde über den verschwundenen Gott, muss es die Ueberzeugung erlangen, dass dieser geistig für dasselbe sei mit jenem materiell Einen.

So ist Alles Dionysos; nur in der Spannung werden die Potenzen different. Das war die höchste Ansicht. Melampus hat nach Herodot den Griechen den (zweiten) Dionysos kennen gelehrt (den thebanischen, den Bacchos), aber nicht Alles habe er zusammengefasst (!), aber die nach ihm kommenden Weisen haben dies erst voller ausgeführt.

Sezen wir diesem dreifachen Dionysos die dreifache weibliche Gottheit an die Seite, d. h. die Stufen des Bewusstseyns (wovon weiter unten), so haben wir damit den voll-

293) Ein Ineinandermischen, welches weder geschichtliche Tradition, noch philosophisches Denken zur Basis hat.

ständigen Inhalt der höchsten in den Mysterien begriffenen Lehre. Ausser der Stelle des Herodot haben wir die Dionysos-Idee in dieser Localität noch durch keine ausdrücklichen Thatsachen belegt. Bisher war es für uns eine nothwendige philosophische Folge.

Die Vorgänge wurden, wie gesagt, vorgezeigt; die lezte geistige Einheit, in der alle Spannung sich löst, war eine gewordene und konnte daher nur als eine solche dargestellt werden. Die lezte Einheit, in der nichts Materielles mehr war, beruhte darauf, dass der erste Dionysos in sein Ansich zurückgetreten war. Er war der erst in's Seyn gekommene und daraus abgeschiedene Gott, also ein geschichtlicher Vorgang. Dionysos ist er nur als der schon Vergeistigte; als dieser Unsichtbare hiess er auch Hades; wie Heraclit sagt: Hades und Dionysos seyen dasselbe.

Die andere Seite musste durch einen andern Namen bezeichnet werden. Er hiess in den Mysterien ζαγρεὺς. Dass dieser der erste und älteste ist, erhellt daraus, dass er ausdrücklich so genannt wird, gewöhnlich und regelmässig in Nonnus Dionysiaca (voll gelehrter Kenntnisse [294]) der Mythologie und der Mysterien), er heisst παλαιότερος, ἀρχιγενής im Gegensaz von ὀψιγενής, sodann bei Hesiodos heisst er διόνυσος χθόνιος, und als solcher kommt er sogar in einem Fragment des Aeschylus vor (= dem grossen Zeus der Abgeschiedenen).

Als der älteste Dionysos ist Zagreus ferner durch seine Geburt bezeichnet, als Sohn des Zeus und der Persephone. Die verursachenden Götter sind für das Bewusstseyn nur das lezte Resultat des theogonischen Processes. Sie müssen dem mythologischen Bewusstseyn immer aus dem theogonischen Process entstehen. Da aus diesem die Erkenntniss der Ursachen vermittelt ist, so entstehen sie dem Bewusstseyn selbst am Ende des Processes, und dies Ende ist in Zeus. Durch Zeus wird das Bewusstseyn sich jener Potenzen bewusst, und so wird Zagreus als Sohn des Zeus und der durch ihn dem theogonischen Process unterworfenen

294) Aber wie spät und wie schwankend in seinen Deutungen!

Persephone vorgestellt. Denn in der lezteren wird am Ende des Processes die verhängnissvolle Möglichkeit erkannt, die in die Wirklichkeit eingehend, den Process sezt. Sie ist der innere, subjective Anfang des mythologischen Processes, und sie ist daher das Sezende dessen, der der objective Anfang des ganzen Processes ist. Die unzugängliche Persephone wird von Zeus in Schlangengestalt beschlichen, und empfängt den ältesten Dionysos, mit dem, als unsichtbar geworden, als dem Hades, sie sich vermählt. Als Mutter des Zagreus gehört Persephone allein der Mysterienlehre an, welche die Sprache der Mythologie von Zeugung und Geburt fortredet. Einer der Beinamen des Zagreus ist *ὠμηστής*, ein anderer *ἀγριώνιος*, aber derselbe ist einem späteren Momente *μειλίχιος καὶ Χαριδώτης*; denn als der reale Gott ist er in allem Concreten feindlich, in sein Ansich zurücktretend, ist er der milde und wohlthätige Gott. Auch heisst er *ἰσοδαίτης*, der jedem das ihm zukommende Seyn verleiht. Der erst der ausschliessliche war, verzichtet für sich auf das Seyn, macht sich zum Grunde desselben. Er ist der Gegensaz des Einzelnen, Concreten, und muss untergehen, damit das Einzelne lebe.

Dieser holdgewordene Gott ist d e r z w e i t e D i o n y s o s; daher der zweite Dionysos in den Mysterien verschwindet, und im überwundenen ersten gedacht wird. Aber der reale Gott tritt nur zurück, um der über Verwandlung und Untergang erhobene Geist zu seyn. Seine Seligkeit ist, zur reinen Seele überwunden zu seyn. D a s R e a l e i n s e i n A n s i c h z u r ü c k g e b r a c h t, ist S e e l e. In der Natur erscheinen die Dinge, in denen das blinde Seyn exstant ist, als seelenlos; das völlig in sich zurückgebrachte Princip ist S e e l e, die, wo sie ganz Seele ist, den G e i s t zu ihrer Frucht und Vollendung hat. Das zweite Princip verhält sich als das Vermittelnde. Die Seele, die den Geist zu vermitteln vermag, ist selig, die andere unselig. Daher ward in den Mysterien jener Gott als sterbend gedacht, um zu höherem Seyn zu gelangen.

Wir haben nun d i e v o l l s t ä n d i g e D i o n y s o s - I d e e entwickelt; wem sie mitgetheilt würde ohne die schlagenden

Zeugnisse[295]), auf denen sie ruht, der möchte sie für etwas Gemachtes halten. Es ist bewiesen: Einmal: der Gott, der die Ursache der Spannung war, wird überwunden durch die zweite, bis dahin allein Dionysos genannte Potenz, wird selbst Dionysos als der Herr der Abgeschiedenen. Ihm musste Themistokles drei Perser-Jünglinge opfern, um jenen Gott der Vergangenheit sich günstig zu machen. In Pelopidas, dem später eine ähnliche Zumuthung gemacht ward, ist das hellenische Bewusstseyn so erstarkt, dass er sagt: nicht den Typhon verehre ich, sondern den Vater der Götter und Menschen (in ihm begegnen sich zuerst alle drei Potenzen, auch materiell). An Zeus hebt Plato schon den νοῦς βασιλικὸς hervor. Zweitens, wie der Gott, der ursprünglich allein Dionysos hiess, nach Ueberwindung des ungeistigen, nun selbst als der Gott, nur in anderer Gestalt erscheint. Der reale kann nicht im Bewusstseyn untergehen, ohne sich selbst in ihm als den seyenden, bleibenden zu fassen. Die dritte Gestalt des Gottes ist der Ἴαχος der Mysterien. Er ist verschieden vom zweiten Dionysos. Arrianos sagt, der mystische Bacchusgesang werde nicht dem thebanischen, sondern einem andern Bacchus angestimmt. Er wird ausdrücklich als der erste genannt, der wiedergekehrt ist.

Doch darf der erste nicht mit dem dritten verwechselt werden, wie die Alten zum Theil schon thaten, da sie auch den Jachos als Sohn des Zeus und der Persephone dachten. Wäre Zagreus und Jachos dieselbe Gestalt, so gäbe es nur zwei Dionyse, nun ist aber allgemeine Ueberlieferung, dass ihrer drei seyen. Diodor Sic. sagt (3, 62.): Einige lehren,

295) Die willkürlichsten Gebilde der verschiedensten Priesterschaften und Volksdichter dürfen nie wie einerlei Bewusstseyn behandelt und so alles aus allem gemacht werden. Die unglaublichste Deutung für jene Zeiten und nicht speculative Völker ist die, welche alles auf übersinnliche und übermenschliche Dogmen bezieht, an welche erst griechische Sophisten zu denken anfingen. Wo aber waren v. Schelling's schlagende Zeugnisse? Ich kann nie zweifeln, dass er selbst besser weiss, was zu beweisen nöthig gewesen wäre.

es gäbe nur Einen, Andere, es gäbe drei Dionysos[296]). Die nur Einen kannten, waren die, die nur den thebanischen (den exoterischen) kannten. Dass der mystische Jachos verschieden sey von Zagreus, erhellt daraus, dass er nicht (dies nur in zweifelhaften Stellen) als Sohn der Persephone, sondern der Demeter aufgeführt wird. Suidas sezt zur Erklärung des Wortes Jachos hinzu: der Dionysos an der Mutterbrust. Bei Lucrez ist Ceres die den Jachos stillende. Daher heisst Demeter *κουροτρόφος*. Nonnus unterscheidet überall Zagreus und Jachos; um den eben gebornen Jachos führen die marethonischen Nymphen (nahe bei Eleusis) Reigen auf, dann erzählt er, wie sie den Gott Jachos verehren n a c h (*μετα*) dem Sohn des Zagreus und nach dem Sohn der Semele (d. i. Zagreus), ferner wie sie Opfer einsezen und einen Hymnus anstimmen dem drittgebornen Jachos.

Dagegen giebt es Stellen, wo J a c h o s mit Z a g r e u s v e r w e c h s e l t wird; denn er ist nur der wiedergekommene Erste, wie bei Arrian, der den vom thebanischen sorgfältig unterschiedenen zum Sohn des Zeus und der Persephone macht. Ein Scholion zu Aristophanes Fröschen sagt: Einige sagen, es sei ein Anderer als der Sohn der Semele, Andere, es sei derselbe. Ein Scholiast zu Pindar: Der aus Semele geborne Zagreus, der nach Einigen Jachos ist. In Zagreus existirt ja eigentlich schon Jachos, daher die Verwechselung. So bei den Aegyptern wird nach Einigen Osiris zerrissen, nach Einigen sogar Horus (der dritte Dionysos), während es doch

296) Wie kann über Mythen philosophirt werden, ehe die Traditionen genau festgestellt und nach den Völkern geschieden sind? Dionysos war nach Herodot in Aegypten ein alter, in Griechenland ein neuer Gott. Ob vor Alexander ein Dionysos in Indien war, ist ungewiss. Nicht immer ist er mit Bacchos einerlei. (Ohnehin war B a c c h o s nur ein Beiname: b a r r i e n s vom arabischen Bachach.) War Di-onysos ursprünglich orientalisch, so bedeutete der aus D i und O n e s bestehende Name einen H e r r n d e r U e b e r m a c h t. Aber selbst die Vorfrage: wie viel Semitisches im Altägyptischen war? ist unentschieden.

eigentlich Typhon ist, der zerrissen wird. Bei Plutarch und Nonnos ist es Zagreus, den dies Schicksal trifft, bei Clemens Alex. (Protrepticus) scheint es Jachos zu seyn. Das Ende ist der herausgesezte Anfang, während der Anfang für sich dem Umsturz ausgesezt ist. Dialektisch schon nimmt das dritte Glied das erste wieder auf, der dritte Begriff ist die als Potenz bleibende Potenz. Somit ist Jachos der wiederhergestellte Zagreus.

Welche Bedeutung hat nun Demeter? Sie ist das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte stehende und zweifelhafte Bewusstseyn. Sie muss, dem einen Theile nach, dem realen Gott folgen, sie sucht die Tochter, d. h. den Gott, der ihr ganzes Bewusstseyn füllte, und wovon sie nur die Fragmente in der Göttervielheit erblickt. Seit sie ihr Zufälliges von sich ausgeschieden, ist sie das eigentlich Gott-Sezende. Weder den Aides noch Dionysos kann sie anerkennen, bevor sie im dritten verbunden sind, bevor der erste als nicht seyend, und doch als Geist seyend gesezt ist. In demselben Act wird sie zum Sezenden (gebührenden) des Gottes, der als geistige Einheit über der Vielheit und als solche wirklicher Geist ist; der geistig Eine muss zu ihrer Beruhigung derselbe seyn wie der verlorne substantielle Eine.

Nach Plutarch folgte in den ägyptischen und hellenischen Mysterien auf das Verschwinden des ersten Gottes ein Wiederaufleben desselben Gottes. Auch bei Diod. Sic. ist der Gedanke, dass die dritte Potenz nur die wiederkehrende erste ist. Der von den Titanen (von τείνειν [297]); daher Spannung der Potenzen) Zerrissene sei von Demeter ganz neu wiedergeboren. Die Geburt des Jachos versöhnt die Demeter; ihr Blick erheitert sich zuerst wieder, als eine Dienerin sie erinnert, sie werde noch einmal gebähren. Dahin weiset auch die öffentliche Handlung bei den Umzügen, die Clem. Alex. anführt und die Arnobius in derbe Verse übersezt.

297) *Τείνειν*, als ausdehnen, strecken, mag wohl auf grosse Riesengestalten („Recken") sich beziehen. Eine gegeneinander streitende Spannung ist dadurch nicht angedeutet.

Die ersten Anordner der Mysterien legten schon etwas für den grossen Haufen hinein, und es drückt sich darin die innere Sicherheit des religiösen Gemüths aus, die auch den Gegensaz zum rein Innerlichen verträgt. Solche Sicherheit gewährte in den Mysterien der lezte Aufschluss, der mit der Erscheinung des Jachos gegeben war. Der Ausdruck des von der erdrückenden Gewalt des realen Gottes sich befreienden Gefühls ist der Jubel des Jachos; ὁ μυστικὸς ἴαχος (so wie die mit ἴαχος verwandten Worte) bedeutet zunächst den Jubel, dann den gefeierten Gott. Es ist vergleichbar der Freude im heiligen Geist bei den Christen [?].

Der zweite Dionysos ist Führer der Seelen im Tode. Das gegenwärtige Leben ist das unvollendete Werk des zweiten Gottes, im Tode erst ist die Vollendung gegeben, um des Umgangs mit den reinen Potenzen fähig zu seyn. Im N. T.: selig sind die Todten, die im Herrn sterben. Im dritten erst ist die Dionysos-Idee vollendet. In ihm wird der erste χθόνιος, und die ganze Geschichte des Gottes wird daher als die Geschichte des Jachos erzählt.

Zu der Trias [298]) des Dionysos haben sich, wie wir gesehen, Persephone, dem Hades vermählt, und Demeter gesellt. Diese, nachdem sie durch den dritten Dionysos versöhnt ist, gehört nun ganz dem zweiten Dionysos als dessen πάρεδρος an. Ihm beigesellt, ist sie dem Zeus und der Vielheit versöhnt. Ursprünglich in der Mitte zwischen dem realen und dem befreienden Gott war sie der Keim des dritten Gottes, die gemeinschaftliche Potenz, das noch substantielle Bewusstseyn, die drei Gestalten des Dionysos. Die Entwickelung des Substantiellen beginnt, so wie Persephone ausgeschieden wird, und schliesst, wo das dem dritten Dionysos Angehörige ausscheidet. Dann tritt sie in die Mitte,

298) Nur der ägyptische weit frühere und dann der griechische thebanische sind geschichtlich nachzuweisen. Der Indische, wo schon der griechische Bakchos mit dem ägyptischen Dionysos ganz identificirt erscheint, war eben deswegen wahrscheinlich vor Alexanders Zug nach Indien noch nicht gedacht.

auf gleiche Stufe mit dem zweiten Dionysos. Es muss dem Jachos eine weibliche Gestalt entsprechen, und zwar auch nur ein Moment des Bewusstseyns. Dies ist die auferstandene, in jungfräulichen Zustand zurückversezte Persephone, die obere himmlische, die κόρη, dem κοῦρος Ἴαχος beigesellt. Die höchste Feier war die Vermählung derselben, das Brautbett am dritten Tag der Eleusinien. So heisst die Kirche die Braut Christi. Durch den ἱερὸς γάμος ward das Bewusstseyn ganz dem mythologischen Process entnommen (κόρη und Persephone sieht man oft verwechselt). In Bildwerken sieht man Demeter mit κόρη und Ἴαχος zusammen (Pausanias in einem Tempel der Demeter in Attika); die beiden Kinder ihre Wonne und ihr Stolz. Jachos mit der Fackel. So in Rom Ceres mit Liber und Libera zusammen. Liber erklärt Cicero; liber und libera sind nach ihm blos Uebersezung von κοῦρος und κόρη. Cicero sagt: quod ex nobis natos liberos appellamus, ita qui ex Cerere nati sunt, liber et libera appellati sunt (Liber im Singul. noch bei Quinctil. und den Pandekten). Liber = Jachos bei Liv. und Tacit. (ann. lib. 3.). So findet man Libero et Liberae auf Inschriften und Grabmälern, wodurch die Einweihung der Verstorbenen in die höchsten Stufen der Mysterien bezeichnet ward. Am häufigsten auf den gemalten Vasen (aus Grabmälern). Die Mysterien waren Einweihung zum Verkehr mit den intelligiblen Göttern.

Der Hauptinhalt der Mysterien war der nach aufgehobener Spannung in allen seinen Potenzen vergeistigte und darum Eine Gott [??]. Sein Zurücktreten aus dem Seyn ward als Sterben gedacht, der Inhalt der scenischen Darstellung waren Thaten, Leiden und Tod des Gottes. Das eigentliche Geheimniss konnte daher kein sogenannter geläuterter Theismus seyn, rationell, von allem Geschichtlichen losgerissen. Etwas musste in den Mysterien seyn, das so lange Zeit aushielt. Das konnte nur wirkliches Geschehenseyn, keine blose Lehre.

Das Geschichtliche der Mysterien, das sich an ein Urereigniss anknüpfte, unterscheidet sich durchaus von Philosophie. Persephone bedeutet nicht blos, sondern i s t das Princip. Die

Neuplatoniker haben die Mysterien in Reflexionen umgesezt. Nach ihnen bedeutet Persephone die menschliche Seele überhaupt, ihre Entführung in den Hades stellt ihr Herabsteigen in die Materie vor. Die Todten sind die leblosen Dinge der Natur; Aides raubt sie nur, damit auch τὰ ἔσχατα τῆς φύσεως nicht unbefleckt seyen. Das sind blos allegorische Erklärungen.

Ebenso wenig war der Inhalt der Mysterien ein abstracter Monotheismus, negativ, sofern er den Polytheismus nicht überwunden hat. Als eine geschichtlich vermittelte, durch eine Vielheit hindurchgegangene Einheit konnte sie dem Polytheismus nicht feindlich seyn. Seit Warburton, über die göttliche Sendung Mosis, nahm man an, das eigentliche Geheimniss sei die Einheit Gottes gewesen. Den Eingeweihten habe man anvertraut, dass die vielen Götter nur euhemeristisch entstanden. Eher aber wurden wohl durch einen umgekehrten Euhemerismus, z. B. Remus = Remolus, der Hemmende, Widerstrebende, Romulus (der jüngere Bruder wegen des Diminutivum), Numa (die geistige Potenz), diese drei Kabirenbrüder der Etrusker in römische Könige umgedeutet. Oder sollten sie Personificationen von Naturkräften seyn. Wie aber hätte dann neben der Aufklärung die Mythologie bestehen können? und doch bestanden beide fast ein Jahrtausend neben einander. Der Monotheismus erkennt vielmehr die Vielheit als einen Weg zu sich an, die Entstehung der Vielheit war nur der Untergang des substantiell Einen, der Todeskampf des ungeistigen Princips (wie die Natur überhaupt so betrachtet werden kann). Die Göttergeschichte ward zur Geschichte Gottes in den Mysterien, die Fabel ward zur Wahrheit in der Geschichte Gottes.

In dieser Geschichte des Gottes war die Unsterblichkeitslehre mitgegeben: Alles, was das menschliche Leben Schweres zu überwinden hat, hatte auch der Gott überwunden. Es war der unausweichliche Weg, den der Gott wandelte zur Herrlichkeit. Durch Mitleid und Furcht, sagt Aristoteles, reinigt die Tragödie von diesen Leidenschaften. Was Aristoteles sagte, das konnten in noch höherem Grade die Mysterien thun. Die griechische Tragödie ist selbst nur

aus jenen Chören hervorgegangen, die zur Feier des Dionysos gesungen wurden. Aristoteles gebraucht in der Politik von den zu den Orgien vorbereitenden Gesängen dasselbe Bild der Reinigung (κάθαρσις).

Etwas Unerklärliches bleibt aber bei allen dem noch zurück: Wohl enthielten die Mysterien das Geheimniss der Mythologie, aber warum enthielten sie es formell als Geheimniss? Wenn doch der Raub der Proserpina im Hymnos an Demeter und sonst öffentlich besungen wurde, wenn die geistigen Götter sonst im Allgemeinen als die dii potes und consentes bekannt waren; wenn das Schiffsvolk von Themistokles die Opferung der Jünglinge für den wilden Dionysos verlangte, wenn Jeder den Jachosgesang kannte, und selbst auf der Schaubühne der Dichter sich nicht scheute, Gesänge der Eingeweihten hören zu lassen. Antigone feiert Bacchos den Sohn der Semele und Jachos deutlich genug. Selbst Leiden und Tod des Gottes konnte Jeder nach Lust besingen (wenn auch nur die Orphiker in Gedichten es thaten), ohne darum verfolgt zu werden. Aber welch ein Hass erhob sich gegen Alcibiades, als man ihm vorwarf, dass er in seinem Hause Mysterien gefeiert; gegen Aeschylus, als er unvorsichtig etwas hatte verlauten lassen. Da floh er zum Alter des Dionysos in der Orchestra, und vor dem Areopag rettete ihn nicht seine Tapferkeit in den Perserschlachten, sondern nur der Umstand, dass er niemals eingeweiht worden sey. Todesstrafe war nicht hart genug, Confiscation der Güter und Schändung des Namens auf öffentlich ausgestellten Tafeln ward hinzugefügt. Ein Scholiast sagt: Aeschylus habe unvorsichtig von der Demeter gesprochen. Isokrates sagt: über nichts sey das athenische Volk so erzürnt gewesen, als über Profanation der Mysterien. Die Mysterien feierten den Untergang der siderischen Religionen und ihres wilden Zustandes, Cicero stellt es sogar so vor, als hätten die Mysterien die Menschheit davon befreit, aber diese Wohlthat der Demeter ward ja auch bei öffentlichen Dionysos-Festen gefeiert (Eichelkronen wurden getragen bei Festen, und auch bei Hochzeiten kamen dergleichen Symbole vor, wo ein Kind, indem es die Symbole der wilden Zeit

noch an sich trug, die Worte sprach: ἔρυγον κακὸν, εὗρον ἄμεινον).

Plato legt dem (wie eingeweihten) Socrates Worte zur Erhebung der Mysterien in den Mund, dass die Uneingeweihten unten im Schlamme liegen, die Eingeweihten mit den intelligiblen Göttern wohnen. Clemens Alex. u. A. sind über Sprüche, Vorgänge u. s. w. sehr wohl [??] unterrichtet. Aber etwas mussten doch die Mysterien enthalten, dessen Veröffentlichung verboten war, und das — freilich nicht unmittelbar — mit dem Volksglauben in Widerspruch war. Etwas, das sich mit dem öffentlichen System vertrug und doch nicht an seine Stelle treten konnte.

Noch haben wir Eine Seite in der Trias der Dionyse minder hervorgehoben. Die drei Potenzen, sofern sie Momente Eines Bewusstseyns waren, sind sich in diesem Bewusstseyn simultan; aber damit ist ihr Verhältniss als das successiver Potenzen nicht aufgehoben. Es war auch wohl möglich, dass in jenem Zugleichseyn im lezten Bewusstseyn der erste Dionysos als Herrscher der Vergangenheit, der zweite der Gegenwart, der dritte der Zukunft [299]) angesehen ward. Die Gegenwart ist von der materiellen Göttervielheit erfüllt, der dritte Dionysos war zwar auch in jenem lezten Bewusstseyn, konnte in ihm aber nur als Gott der Zukunft enthalten seyn. Ward aber der dritte als Zukunft bestimmt, so musste es auch dem zweiten und damit der Göttervielheit überhaupt bestimmt seyn, in die Vergangenheit zurückzutreten. Schon die erste Dionysische Welt sammt den Titanen sah das Bewusstseyn in den Tartarus hinabsinken. Das Zukünftige war es, was den Mund der Eingeweihten schloss, eine Wissenschaft, die man sich selbst gern verschlossen hätte, die man höchstens dem Auge, nicht dem Ohr zu öffnen wagte. Daher die nächtliche Begehung der höchsten Feierlichkeiten; wie die erste verfolgte Kirche ihre Orgien des Nachts beging in Katakomben.

299) Wieder eine Trias. Was war, ist, seyn wird. Warum macht die positive Philosophie daraus nicht auch Potenzen und eine Dreipersönlichkeit?

Heraustretend aus dieser nächtlichen Entzückung und dem Lichte des Tages wiedergegeben, musste der Eingeweihte um so zärtlicher sich dem Lichte des Tages zuwenden, so dass die Mysterien selbst die Zuneigung zu den Göttern der Gegenwart vermehrten. Dies Geheimniss war allein von der Art, dass es, laut geworden, alsbald jenes allgemeine Entsezen verbreitete. Es war eine Anspielung auf die künftige Welt, wodurch Aeschylus den Volkssturm erregte [?]. Wenn Prometheus sagt: ich frage weniger als nichts nach Zeus. Er herrsche die kleine Zeit, lang beherrscht er nicht die Götter. Zum Hermes sagt er: hochfahrend ist deine Rede; doch kurz herrscht ihr neuen Herrscher nur, sah ich nicht schon zwei Herrscher vertreiben? Schmählicher werd' ich auch diesen noch vertreiben sehen.

Hier müsste von der Idee des Prometheus in unserer Entwickelung die Rede seyn; doch ich übergehe es.

Analoge Ideen in Scandinavien, so wie bei den schwermüthigen Etruskern. Mit diesem lezten Gedanken des hellenischen Bewusstseyns, der, je weniger ausgesprochen, desto tiefer sich in das Gemüth eingrub, erklärt sich erst der tragische Zug, die Schwermuth, die die bildende Kunst durchzieht; die höchste Lebensfreude wächst mit einem Zuge innern Schmerzes zur Schönheit griechischer Bildung zusammen. Dies Tragische, das in der religiösen Empfindung der Griechen liegt, leitet sich von der mittlern Stellung her, die sie zwischen dem Sinnlichen und dem Reingeistigen (= Zukunft) einnehmen. Diese Mitte gewährt ihnen bei aller Abhängigkeit von einer Religion, die ihnen durch unumgängliche Nothwendigkeit geworden ist, die unendliche Freiheit, womit sie sich bald gegen die mythologische Religion richten und sie mit freier Ironie behandeln, bald sich von jener geistigen Religion der Mysterien unabhängig machen konnte. Nirgend war in Griechenland Zwang in religiösen Verhältnissen; Keiner war zu den Mysterien gezwungen (Sokrates und Epaminondas waren nicht eingeweiht). Nur im Gegensaz der noch waltenden Götter durfte, dem öffentlichen Leben und dem Staate gegenüber, nicht das Zukünftige geltend gemacht werden.

Ob aber die verursachenden Potenzen in der That als (successive) Weltherrscher gedacht wurden? Als Weltherrscher unter den mysteriösen Gottheiten werden drei zusammengehörige erwähnt, als ἄνακες (alter Plur. von ἄναξ, ἄναξ ist Weltherrscher, in der Ilias von Zeus). Cicero nennt als die Namen der drei in Athen verehrten ἄνακες: Εὐβουλεὺς, Τριτοπατρεὺς, Διόνυσος. Der lezte Name zeigt, in welchem Kreise wir uns hier befinden. Hesychius nennt εὐβουλεὺς = Hades. Das wäre also der Name des ersten Dionysos. Der als Zagreus der Wilde ist, ist nach seiner Ueberwindung der Wohlwollende. Dionysos ist der zweite und Tritopatreus der dritte Dionysos, der dritte Weltherr. Wurden sie als drei Herrscher angesehen, so sind sie Herrscher verschiedener Zeiten.

Sollten sich aber nicht in deu eleusinischen Festgebräuchen die Anzeigen finden, dass man sich den dritten Dionysos als wirklichen Weltherrscher gedacht habe? Jachos wird als Kind bei der Demeter vorgestellt, also als der noch nicht Herangewachsene. So lag Zeus in den Armen der Fortuna Primigenia, so der zweite Dionysos in den Armen des Pan. So erscheinen auf einem Wandgemälde zu Pompeji unter dem Throne des Kronos im Augenblicke seiner verhängnissvollen Vermählung mit Rhea drei Jünglinge (den Aides, Poseidon und Zeus vorstellend). Wie hier diese unbärtigen Jünglinge als künftige Herrscher gedacht sind, so wird Jachos als Kind vorgestellt. Die vannus mystica bildete in den Processionen einen wichtigen Gegenstand; der Jachos wird darin getragen. Die Unscheinbarkeit seiner Geburt und der Friede, in welchem er kommt, soll dadurch bezeichnet werden. Durch eine wunderbar scheinende πρόληψις ist die Wanne das, was für eine heiligere Geburt die Krippe wurde.

Auf das Obige deutet auch, dass er mit Kugel und Scepter spielend gedacht wird. Am sechsten Tage der Eleusinien erscheint Jachos als Knabe, das Haupt bekränzt mit Myrthen (nicht mit Lorbeer oder Eicheln), und ward unter Jubelruf vom Kerameikos nach Eleusis gebracht. Auch der Name Eleusis bedeutet nur die „Kunft", den Advent

des Gottes; die öffentliche Deutung wird wohl den Namen auf die erste Ankunft der Demeter bezogen haben.

Jachos also ist in den Mysterien Herrscher der künftigen Zeit. Auf den sechsten Tag in Eleusis fiel auch die *ἐποπτεία*. Im Chore der Antigone wird Jachos als *ταμίας* bezeichnet (bei Homer wird auch Zeus so genannt als der über den Krieg der Menschen waltende). So bei Pindar auch *ταμιάς* als Herr. Jachos heisst auch noch *αἰσυμνήτης*, der jedem sein Theil giebt, daher Richter im Kampfspiel, auch schlechthin Herrscher (bei Eurip. und Aristot.).

Der eigentliche Polytheismus konnte nur unter heftigen Kämpfen in der Menschheit Plaz ergreifen, und der Schmerz [300]), den die verlorne Einheit verursacht, konnte nur versöhnt werden, wenn der Polytheismus als bloser Uebergang erkannt war, so dass eine künftige Religion die verlorne Einheit wiederherstellte. Die zukünftige Religion sollte eine allgemeine, das ganze jezt durch Polytheismus getrennte Menschengeschlecht sammelnde Religion seyn. Die Religion, die jenseits der Mythologie ist, ist an sich die allgemeine.

Als Valentinian I. die nächtlichen Ceremonien verbot, so stellte ihm der Proconsul in Griechenland vor: durch dies Gesez werde den Hellenen das Leben völlig unerträglich, wenn ihnen verwehrt seyn sollte, die heiligsten, das menschliche Geschlecht zusammenhaltenden Mysterien nach ihren Gebräuchen zu begehen. Dieses bewirkte für die Eleusinien einen Aufschub bis auf Theodosius den Gr. Aehnlich Cicero: „mitto Eleusinem illam ubi initiantur gentes“ u. s. f.

In aller Religion ist eine spes temporum meliorum; selbst das Christenthum hatte seinen Chiliasmus. Auch dem vollendeten Heidenthum unter dem Druck seiner religiösen Gebräuche und Opfer war durch die Mysterien ein solcher Trost gegeben. Die Mysterien opponirten daher am meisten dem Christenthum.

Der lezte Inhalt der Mysterien ist die vollständige Ueberwindung des Polytheismus [?] und die zukünftige Allen gemein-

schaftliche Religion [301]). So enthielten also auch über die Zukunft des Menschengeschlechts die Mysterien gleichsam eine Offenbarung.

Dionysos in der höchsten Potenz war der Sinn der ganzen Mysterienlehre. Sie bezogen sich auf Vergangenheit und Zukunft, einmal auf die der gegenwärtigen Ordnung zu Grunde liegende Potenz (Persephone) und sodann auf die allgemeine Zukunft des religiösen Bewusstseyns wie des Menschengeschlechts. Demeter, als Mutter der Persephone und des Jachos, bildet also den Mittelpunct. Daher heissen sie vorzugsweise Mysterien der Demeter. Dass diese tiefern Götter weniger in der Poesie vorkommen, ist leicht erklärbar; sie wandte sich den im engern Stnne geschichtlichen oder poetischen Göttern zu.

Die Mysterien hiessen τέλη, τελεταὶ, wohl weil sie das Ende oder die zukünftige Vollendung zeigten; die grossen Mysterien hiessen wohl ursprünglich allein τελεταὶ, aber die Mysterien bezogen sich auch auf den Anfang und die Vergangenheit, wonach initia nur die andere Seite ausdrückt. Der Unterschied der kleinen und grossen Mysterien mag sich darauf beziehen. Zu den kleinern Mysterien, wo Persephone den Mittelpunct gebildet zu haben scheint, hatten alle Hellenen Zutritt, und selbst Barbaren wurden aufgenommen.

Die Orphiker scheinen sich soviel möglich an die Mysterien anzuschliessen gestrebt zu haben. Auf das Innere der Mysterien haben sie wohl nicht eingewirkt und die Nachricht späterer Mythographen (Apollodor) von einer Einsezung derselben durch Orpheus ist gewiss apokryphisch. Die Mysterien entstanden aus der natürlichen Entwickelung der Mythologie. Zuerst war, was später Mythologie wurde, esoterisch (Zeus auf Gnossos und in Dodona). Aber wie das Bewusstseyn die Vielheit auseinandersezte, blieben im Bewusstseyn die reinen Principien, die verursachenden Mächte zurück, und so waren die Mysterien das Erzeugniss eines nothwendigen

301) Würden sich nicht die Kirchenväter auf den Theismus der Mysterien berufen haben, wenn eine solche Tendenz derselben auch nur wahrscheinlich gewesen wäre?

Processes. Die Orphiker konnten nur μυστηρία privata stiften, auf die Nationalmysterien wirkten sie nicht ein. Sie konnten übrigens kosmogonisch-philosophische Erklärungen verbreiten, besonders seit Pythagoräer sich unter den Orphikern verborgen hielten.

Erst in den Mysterien ist die Mythologie [302]) geendet; jedes Leben wird nur dadurch abgeschlossen, dass es sein Ende, seinen Tod in sich begreift, und den Begriff einer Zukunft sezt. Nicht im Taumel bacchischer Aufzüge, sondern in der Stille jener ernsten Nächte, wo der Hellene zugleich der Nothwendigkeit der gegenwärtigen Realität sich bewusst ward, und zugleich ihm ein neues Licht anbrach, lag die Versöhnung der Mythologie. Aber jezt — — nahen wir der absoluten Versöhnung. Dieselben Ursachen, die in ihrer blos natürlichen, äusseren Stellung den mythologischen Process erklären, erklären in ihrem höhern, persönlichen Verhältniss die Offenbarung.

Um die Offenbarung zu begreifen, mussten wir die sie möglich machenden Principien vorher besizen, sonst entsteht ein Uebel. Wenn in der gewöhnlichen Darstellung der Offenbarungsglaube sich nicht begründen kann, so liegt der Grund davon darin, dass die Offenbarung nichts ausser sich anerkennt. Uns ist die Realität der Principien, aus denen die Offenbarung sich begreift, schon [303]) aus der Philosophie der Mythologie gewiss.

302) Was die Phantasie als Möglichkeiten über das Unsichtbare sich vorgehalten und mythisch (im gemüthlichen Reden = μυθεισθαι) auch unterhaltend gemacht, davon scheidet endlich der Verstand das Bleibende. Und so allmählich verschwindet das Romanhafte, die allzusinnliche Ausmalung, selbst aus den Volksvorstellungen.

303) Interessant und geistbefähigend kann die Erforschung der Mythologien nur seyn, wenn sie uns zeigen, wie die verschiedensten Menschen, Einzelne und ganze Völker sich das geahnete Göttliche einfach verständig, bildlich, leidenschaftlich, mildpoetisch, vernünftig, immer aber menschenförmig vorzustellen und ihm sich zu nähern suchten. Gerade des-

[XXII. v. Schellings Philosophie der Offenbarung. Einleitung. Ueber den Unterschied der Offenbarung und Mythologie und die Begreiflichkeit der Offenbarung.]

Die Principien der Mythologie sind nothwendig auch die Principien der geoffenbarten Religion, schon darum, weil beide — Religionen sind. Doch ist der grosse Unterschied, dass die Vorstellungen der Mythologie Erzeugnisse eines nothwendigen Processes, oder natürlichen, sich selbst überlassenen Bewusstseyns sind, auf welches keine freie Ursache einen Einfluss ausübte; dagegen wird die Offenbarung als etwas gedacht, das einen Actus ausser dem Bewusstseyn und ein Verhältniss

wegen aber dürfen sie nicht untereinander gemischt werden. Und doch; für ihre Sonderung, um den in jedem der davon erfüllten Geister sich bildenden Gedankengang verfolgen und mitwandeln zu können, geschieht immer weniger, je mehr nur auf ihre Uebergänge, nicht auf Entstehen und reineres Bestehen geachtet wird. Das der Natur der Sache Widerstrebendste ist, wenn man, wie v. Schelling will, eine blos speculative Hypothese zum Grund legt, wie wenn durch Wirkungen aus der unsichtbaren Welt herüber alle diese Versuche als Ein Ganzes geleitet und gelenkt worden wären. Nicht einen Schein für die Ableitung von seinen drei Potenzen hat v. Schelling beigebracht, wie er sie doch für seine christliche Offenbarung zu bedürfen glaubt; wo er freilich nur patristische Dogmatik mit Urchristlichkeit verwechselt. — Man kann übrigens nur staunen, wie er auch von der zweiten Hälfte des Semesters durch diese Allotria, wozu gar viele Nebensachen eingestreut sind, die halbe Zeit verschwenden konnte. Oder war es auch hier wieder planmässig, das Erwarten des eigentlichen Aufschlusses der neuen Positivität lange zu spannen und hinzuhalten, um am Ende abermals blosse Andeutungen hingeben zu können und für die wichtigsten Puncte auf das weiterhin Zukünftige Hoffnung zu erregen? Ist dies die Kunst, sich in einem Nimbus von Unentbherlichkeit zu erhalten?

voraussezt, welches die freieste aller Ursachen, Gott, sich freiwillig zum Menschen gegeben hat. Somit geht hier die Wissenschaft in ein vollkommen neues Gebiet über.

Wenn man unter Philosophie, wie die Meisten, eine Wissenschaft versteht, welche die Vernunft rein aus sich erzeugt, so würde Philosophie der Offenbarung ein Versuch seyn, die Wahrheiten der geoffenbarten Religion auf solche zurückzuführen, welche die Vernunft aus sich selbst erzeugt. Aber die Offenbarungsgläubigen sehen in ihren Gegenständen solche, die die Vernunft nicht erreichen kann. Und wollen wir aufrichtig seyn, so können wir jener Bestimmung, dass durch die Offenbarung Wahrheiten gegeben seyn müssen, die ohne sie nicht nur nicht gewusst wurden, sondern gar nicht gewusst werden konnten — nur beipflichten. Denn wozu gäbe es sonst eine Offenbarung? [304])

Diejenigen selbst, welche die Offenbarungswahrheiten auf blose Vernunftwahrheiten zurückbringen, — freilich nur gewaltsam, ähnlich manchen Erklärungen der Mythologie —, wenn sie den Stifter des Christenthums wenigstens als einen

304) Wenn der Begabtere und Geübtere, oder wenigstens für Mehr befähigt Gehaltene mehreren Andern offenbar macht, was sie selbst nicht, oder nicht ebenso gut als religiöse Wahrheit erreicht hätten, so ist dem Begriff Religionsoffenbarung seine Stelle gesichert. Jener revelirt, entschleiert, wo die Andern den Pythagoräischen Vorhang wegzuziehen nicht vermochten Nur darauf aber beruht die Hauptfrage: Ist irgendwo eine „ungemischt infallible" Lehrmittheilung nachzuweisen? Und ist denn das Gegebene auch so deutlich und beständig, dass Ueberlieferer und Ausleger darüber nicht zweifelhaft seyn können? so dass sie keines fortwährend infalliblen Mittheilers bedürfen? — Ist aber Revelation nur in obigem Sinne da, so ist das Ueberlieferte und dann das weiter berichtigte Nachdenken bald durch Unterscheidungen zu vereinigen. Einer fragt den Andern: Woher, warum, wodurch kannst du dies und jenes gewiss zu wissen darthun? Der Offenbarer muss sich rechtfertigen!

höchst begabten Lehrer auszeichnen, würden auf die Frage, wozu denn diese Veranstaltungen gewesen seyen? nur antworten können: damit auf solchem Wege die Menschheit nur früher zu diesen Erkenntnissen käme. Aber andererseits leugnen sie diesen Vortheil wieder, indem sie behaupten, dass es Jahrhunderte bedurft habe, um die verdunkelnden Hüllen abzustreifen; ja es müsste diese Veranstaltung sogar selbst als Ursache angegeben werden, warum die Entwickelung der Menschheit so aufgehalten worden ist. Entweder hat also der Begriff der Offenbarung gar keinen Sinn, oder man muss einräumen: der Inhalt der Offenbarung kann ohne sie nicht gewusst werden [??]. Hier also wird die Offenbarung zu einer eignen Erkenntnissquelle.

Sollte es aber nicht noch einen allgemeinern Begriff geben, unter welchen sie zu subsumiren ist? Jeder, der nach der höchst möglichen Einheit des Erkennens strebt, gesteht, dass es nicht blos Eine Erkenntnissquelle gibt; der reinen Vernunft wird die Erfahrung an die Seite gestellt. Die Offenbarung aber ist ein nur durch Erfahrung uns zu Theil werdendes Wissen. Es gibt auch Anderes, das wir durch Erfahrung, a posteriori wissen.

Auf welche Weise die Philosophie Gott findet, wie sie die Möglichkeit in ihm entdeckt, freier Hervorbringer des Seyns zu seyn, dass es einen solchen philosophischen Weg gibt, wissen wir. Aber dass Gott Schöpfer seyn wollte wirklich, das können wir nur dadurch wissen, dass er wirklich geschaffen [305]) hat. Die Gründe, die wir an jener Stelle fan-

305) Doch ist gewiss zu unterscheiden die Frage: Ist das, was als wesentlich bestehend da ist, *durch* sein Wollen da, als entstanden? oder ist es da *mit* seinem Willen, den wir nur als unvordenklich ewig und für das möglich Beste entschieden immer zu denken vermögen? Dass durch Denken und Wollen aus Nichts etwas entstehe, ist eine unerwiesene Voraussezung. Diese, sollte man denken, hätte diejenige Philosophie am wenigsten annehmen sollen, welche so oft behauptet, dass man aus dem Denken und Wollen nicht in das Wirkliche herüber kommen könne und dass man deswegen

den, warum Gott das Mögliche zu einem Wirklichen macht, sind da, aber diese Gründe sind zum Theil nur von Eigenschaften hergenommen, die wir selbst erst a posteriori kennen gelernt haben. Die Neigung, erkannt zu seyn, ist eine moralische Eigenschaft; die apriorischen Attribute aber sind die negativen, die positiven lassen sich nur a posteriori einsehen. Anderntheils geben diese Beweggründe keine Gewissheit, sondern das thut erst die Thatsache.

Von diesem Puncte an finden wir uns förmlich wieder auf dem Wege nothwendigen Fortschreitens. Nachdem einmal die Spannung der Potenzen durch jenen Entschluss der Schöpfung gesezt [306]) ist, befinden wir uns in dem Gebiete einer freilich immer nur hypothetischen Nothwendigkeit, aber doch eines nothwendigen Fortschreitens. Als Process einmal gesezt, konnte er nicht andere Momente entwickeln; unser Wissen ist vom Standpunct des allgemeinen Begriffs des Processes aus ein apriorisches, voraussehendes. Aber mit dem erreichten Ende, wo es in des Menschen Hand steht, das Seyn auf ewig mit dem Göttlichen zu verbinden, oder es für sich zu nehmen und dem Göttlichen zu entfremden, tritt wieder etwas ein, was a priori nicht zu wissen steht.

Der mythologische Process geht wieder nach objectiven Gesezen vor, aber nur unter der Voraussezung, dass die ver-

von dem Nothwendigseyenden als dem Einzigen Positiven mit ihr den Anfang machen müsse. Bringt das Nothwendigseyn auch die Kraft mit, Anderes — nicht nothwendiges — entstehend zu machen?

306) Diese Spannung von drei Potenzen ist das Positive oder Gesezte der jezt eben sich selbst neu entdeckenden Philosophie. Aber wie? Wodurch ist es gesezt, als allein durch sich selbst? Wären auch jene Potenzen denkbar und sogar gewiss, so würde um so gewisser eine Spannung zwischen ihnen, ein Ueberwinden der Einen durch die Andere undenkbar seyn. Welch ein sonderbares Fortschreiten, um nach allerlei Windungen nun auf die Stelle wieder zu kommen, wovon alles ausgegangen seyn soll. Ein Fortschreiten im Cirkel!

mittelnde Potenz in ihm ausharre und bleibe. Ohne dies würde das menschliche Bewusstseyn verzehrt worden seyn. Dass sie verblieb, haben wir nur aus der Bewegung selbst ersehen. Die Mythologie verweist uns aber mit der Frage, warum bleibt die vermittelnde Potenz in der Bewegung? an eine höhere Ordnung. Die Mythologie ist ihrem Inhalt nach wohl, aber ihrer Existenz [307]) nach aus ihr selbst nicht zu begreifen. Die Philosophie der Mythologie ist von der Philosophie der Offenbarung wie ein concentrischer Kreis eingeschlossen. Es ist keine (apriorische) Nothwendigkeit da, dass das menschliche Bewusstseyn in seinem Auseinandergehen sich behaupte; das kann nur der Entschluss eines freien Willens seyn, und dieser freie Wille kann nur in Dem gesucht werden, der, auf Gefahr des Umsturzes hin, dennoch die Welt gewollt hat. Von diesem Willen kann die Mythologie nur accidentelle Folge seyn, nie Zweck. Gott hat die Zeiten der Unwissenheit übersehen, d. h. sie nicht als Zweck gewollt, sondern nur als etwas Mitgeschehendes nicht ausgeschlossen, sie zugelassen.

Die Mythologie ist daher Folge, nicht Offenbarung eines göttlichen Willens. Dieser wird erst nach ihr, über sie hinaus, offenbar. Es lässt sich aus der Mythologie auf jenen göttlichen Willen schliessen, der Effect dieses Willens aber ist sie nicht. Wie ist dieser Wille nun erkennbar?

Nachdem wir jene Katastrophe, durch welche die in der Natur besiegte dunkle Macht sich erhob und des menschlichen Bewusstseyns sich bemächtigte, als gegen den göttlichen Willen erfolgend erkannt haben [??], so ist es urkundlich, dass Gott den Gedanken zur Wiederherstellung dieses Seyns fasste. Er fasste ihn vor Grundlegung der Welt; noch mehr: Dieser Gedanke musste angemessen seyn dem ausserordentlichen Ereignisse, das, vom menschlichen Standpuncte angesehen, keine Vernunft hätte für möglich halten

307) Die Existenz der vielen so verschiedenen Mythologien beruht auf der allgemeinen Urtheilskraft, nach Ursachen zu fragen, und auf der allgemeinen Verstandesschwäche, dass das Finden der Ursache erst von vielerlei Denkversuchen abhängt.

können, dass der Schöpfer dem Geschöpfe die Macht [308]) gegeben, ihm sein eignes Werk in Zweifel zu stellen. Die Vernunft kann das Leztere nur zugeben nach tieferer Erfahrung in sich und ausser sich. Wer dies aber zugibt, der darf für das Zweite nicht ungläubig seyn; der sollte sich über das Ausserordentliche des göttlichen Rathschlusses nicht wundern.

So weit also wäre noch gewissermassen a priori zu gelangen, wenn man die Schöpfung und die Katastrophe zugiebt. In diesem Falle kann das Erstaunenswerthe des göttlichen Rathschlusses der Möglichkeit nach eingesehen werden. Aber dass dieser Entschluss wirklich ausgeführt worden ist, das ist ohne Offenbarung nicht zu wissen. Dieser Wille als ein wirklicher, durch die Katastrophe gehegter, ist das Geheimniss κατ' ἐξοχὴν und die lezte höchste Offenbarung ist nur die Offenbarung dieses Willens. Die Offenbarung des Willens aber ist die That. So lange ein Wille nur Wille ist, ist er Geheimniss; die That ist seine Manifestation. Nun kann er nicht blos erkannt, sondern auch durch Nachdenken und Combination begriffen werden. Nachdem Wahrheiten geoffenbart sind, sind sie kein Geheimniss mehr; dies zu behaupten, wäre ein Widerspruch.

Paulus spricht [Röm. 11, 33—36. 14, 24—27. 16, 25—27. Ephes. 3, 5. [309])] von einem seit Weltzeiten verschwiegenen,

308) Was wäre Gottes würdiger: Geister, die sich selbst vervollkommnen können, also minder vollkommen sind? oder solche, die seyn müssen, wie sie gemacht sind? Automaten? oder Autonomen? Wenn (wahrscheinlich) alle möglichen Grade von Vollkommenheit und Vervollkommnung verwirklicht bestehen, weil Kraft oder Vollkommenheit der Grund des Seyns ist, so ist in diesem Seyn zugleich auch fehlerhafte Anwendung des Willens gegründet und die Aufforderung zur Selbstverbesserung gegeben.

309) Der Apostel erklärt Ephes. 3, 5. deutlich, dass, was er unter dem lange verschwiegen gewesenen Geheimniss verstehe, er in wenigen Worten zuvor geschrieben habe. Dieses vorher 1, 11—22. Beschriebene besteht deut-

nun aber in Christo offenbar gewordenen Plan Gottes, das Geheimniss Gottes und Christus sey durch die Erscheinung Christi aller Welt offenbar geworden. Hier ist der Punct, wo sich erklären lässt, wie eine Philosophie der Offenbarung möglich sei. Sie ist nicht wie die Mythologie als ein nothwendiger Process zu begreifen, sondern, vollkommen frei gesezt, kann sie nur aus dem Entschluss und der That des freiesten Willens gefasst werden. Durch die Offenbarung ist eine neue, zweite Schöpfung eingeleitet, sie selbst ist ein vollkommen freier Act.

Aber wenn die Offenbarung gleich kein nothwendiger Process, so wird die Philosophie der Offenbarung sie doch nicht als ein Unbegreifliches stehen lassen. Wenn auch anerkannt ist, dass die Schöpfung [310]) nur ein freier Act seyn kann, so

lich darin, dass bis auf des Messias Jesus Lehre hin es Geheimniss gewesen sey, wie Juden und Nichtjuden zugleich mit Gott wieder religiös vereinigt werden könnten. Die Juden meinten, nur durch ihre theokratische Gesezgebung das Volk Gottes zu seyn. Die Heiden waren durch die Folgen der Vielgötterei noch weiter vom Göttlichguten entfernt. Jesu Lehre, dass Gott als Geist, und väterlich die Geistesrechtschaffenheit wollend, ohne Opfercultus zu verehren sey, zeigt mit Einemmal klar, wie alle Nationen geistig zu Einem väterlichen Gott sich andachtvoll vereinigen könnten. Deswegen erkannten Samarier Jesus Joh. 4, 42. als Weltheiland, als Stifter einer „überall möglichen“ Weltreligion. Für die religiöse, bis dahin unerkannte Vereinigung der Heiden mit den Juden nach der einfachen Pistis seines Messias arbeitete besonders Paulus sein Lebenlang. Kein anderes Mysterium ist also in jene Texte hineinzudenken, als eben dieses ihm besonders offenbare.

310) Von der Schöpfung, als etwas Unbegreiflichem, das sie erklären wollten, sprechen die Paulinischen und andern Texte nie, sondern immer von der universellen Religionsvereinigung durch geistiges Rechtwollen mit Gott in einem nicht weltförmigen Gottesreich, nach jener Grundidee Jesu von geistiger, ceremonienfreier Gottesverehrung. Was bessert auch

lässt sich doch eine Philosophie denken, die es für möglich achtet, den Willen, nachdem er sich geoffenbart hat, theils begreifen, theils erklären zu können. Jener Entschluss der Offenbarung übersteigt zwar die menschlichen Begriffe, aber doch ist er sofern begreiflich, als die Grösse des Entschlusses gleich ist der Grösse Gottes; Alles, was der Mensch in dieser Hinsicht thun kann, ist, die Enge seiner Begriffe zur Grösse der göttlichen zu erweitern.

Wenn der Affect des Philosophen das Erstaunen ist, so wird die Philosophie den Trieb haben, vom dem, was blos a priori mit Nothwendigkeit zu sehen ist, fortzuschreiten zu dem, was ausser und über aller nothwendigen Einsicht liegt. Sie hat keine Ruhe, ehe sie zum absolut Erstaunenswerthen kommt, zu dem das Denken selbst Aufhebenden. Eitel ist Alles, was ohne bestimmtes Ziel ist. Das Denken muss etwas erreichen, wodurch es in Ruhe gesezt wird. Zweifel findet Statt in der Bewegung. Was nur Moment ist, hat einen Zweifel in sich, und schreitet zum Weitern fort, aber nicht in's Unendliche; in einem lezten Gedanken oder Ereigniss wird der Zweifel besiegt.

Will man diesen Zustand der Ruhe für das Denken Glaube nennen, so mag man es thun; aber dann muss man den Glauben nicht als eine unbegründete Erkenntniss ansehen. Das Lezte, in dem alles Wissen zur Ruhe kommt, kann nicht ohne Grund seyn [!!], nur selbst kann es nicht wieder Grund zum Fortschritt werden. In der Linie des Fort-

das Begreiflichmachen der Schöpfung, wenn es je möglich wäre? Nicht was ohne uns geschehen ist, sondern das, was durch uns zur Vereinigung mit der Gottheit geschehen soll, ist das Wichtige für gotteswürdige Religiosität. Wenn die Speculation facta, quae infecta fieri nequeunt, begreiflich zu machen, für die Hauptaufgabe der Religionsphilosophie hält, so macht sie Religiosität und Christlichkeit von Theorien abhängig, die, auch wenn sie wahr, und nicht vielmehr durch die Phantasie hundertfach veränderlich wären, doch zur allgemein nöthigen Gemüthsverbesserung, zum Zweck aller Religion, nichts wirken könnten.

schrittes ist jeder Punct ein lezter, aber kaum hat man das Gefundene in's Auge gefasst, so entdeckt die Dialektik eine Negation, die nur durch die folgende Position aufgehoben wird, und diese selbst enthält eine neue Möglichkeit, die sich nicht verbergen darf. Alles Mögliche muss wirklich werden, damit Alles offenbar werde.

Nach dem Umsturz würde die Vernunft gleich die Neigung verspüren, den Schöpfer interveniren zu lassen; aber Gott ist grösser als unser Denken. Dem Aeussersten, das geschehen kann, weiss er von seiner Seite durch ein anderes Aeusserstes zu begegnen. Da die Welt durch einen creatürlichen Willen nicht herzustellen war, so wird sie durch die unzweifelhafte That eines übercreatürlichen und doch menschlichen Willens hergestellt werden [311]. Die allen Zweifel aufhebende Gewissheit ist Glaube, und dieser daher das Ende des Wissens. Zuerst das Gesez und dann das Evangelium! So muss die strenge Zucht der Wissenschaft dem Glauben vorangehen.

Alle Schäze der Erkenntniss sind in Christo verborgen, d. h. in ihm begriffen. Sie müssen mit ihm begriffen werden; sonst ist er nicht begriffen. Der Glaube als Ende des Suchens schliesst das Suchen nicht aus. Die noch suchende Wissenschaft sieht, dass Alles, was sie findet, sich wieder aufhebt. Ubi finis quaerendi, ubi statio inveniendi? nihil ultra. Christum scire est omnia scire (Tert.). Er ist des Wissens Ende; wer ihn wahrhaft hat und ganz erkennet, hat mit ihm und in ihm alles Wis-

311) In diesen beiden Säzen besteht, was v. Sch. zu erweisen unternimmt. Darauf haben die Prüfenden immer zurückzublicken. Wird nicht in denen selbst, welche in das Sündigen verfallen, die bessere gottgetreue Gesinnnng wiederherzustellen nöthig seyn? Kann aber dadurch, dass eine menschgewordene Gottespotenz die äusserste Ueberzeugungstreue gegen Gott ausübte, das Menschengeschlecht gleichsam zugedeckt und entsündigt worden seyn? Alles Geistige wird in diesen Speculationen viel zu viel materiell und physikalisch dargestellt.

sen! Der Glaube ist daher nicht des Wissens Anfang, ausser in dem Sinne, da jedes Anfangen ein Glauben an das Ende ist, aber dies Glauben treibt selbst zum Wissen und erweist sich im wirklichen Wissen.

Wenn wir sagen, dass das Lezte keinen Zweifel mehr enthalte, so ist damit nicht gesagt, dass nicht subjectiv Zweifel übrig bleiben könnten. Denn es gehört ein Herz dazu, das Ueberschwengliche zu fassen. Hier entsteht der Zweifel aus der Grösse der Sache und der Enge der Seele. „Glaube, was dein kleines Gemüth dir zu begreifen erlaubt.“ Die Schrift ruft uns zu: glaube! wenn nur zu glauben! So ruft uns die Wissenschaft zu: glaube nur, wenn du auch Ausserordentliches dir sich darstellen siehst.

Hier soll gezeigt werden, wie dieser Glaube mit unserer Wissenschaft anderer, göttlicher, natürlicher und menschlicher Dinge im Znsammenhang gebracht werde.

Jeder sieht leicht ein, dass nicht von jeder Philosophie aus dieser Zusammenhang zu finden ist. Eine Vermittelung von Natur und Gnade ist einer Philosophie unmöglich, welche von ihrer Betrachtung alle Wirklichkeit abhält. Zu Fichte's Zeit war die Philosophie in ihrer eigentlichen Sonnenferne von der Offenbarung; obwohl er selbst das Nicht-Ich (das pensionirte Kantische Ding-an-sich) im praktischen Theile wieder einführen musste [312]). Eine andere Zeit kam, da man

312) Fichte schloss das Betrachten des Wirklichseyenden und dessen, was seyn soll, nie von der Philosophie aus. Gab er doch sogleich seinem Philosophiren Anwendung auf Rechts- und Sittenlehre. Von dem Schellingischen Philosophiren ist indess keine Art von Anwendbarkeit an den Tag gekommen, weil es sich in das All, als absolutes Ich, entrückt, von jenem Standpunct aus aber doch nichts sieht, als was es schon aus der Erfahrung dahin mitgebracht hat. Darüber wird alsdann von jenem selbstgemachten Sehepunct aus phantasirt. Fichte's Standpunct dagegen war das, was Jedem das Wirklichste ist und das Erkennbarste werden kann, das sich von allen Nebeneinwirkungen freimachende

anfing zu erkennen, dass die Philosophie sich nur eben an der Wirklichkeit entwickeln könne. Da ward zuerst aufgenommen die Natur [313]). Damals aber schon sah ein Theil der Zeitgenossen instinctmässig voraus, dass auch die Geschichte, in der man bisher nur ein Machwerk der Willkür sah, hineingezogen werden müsse. Da musste sie sich aber auch den frühesten Anfängen der Geschichte, der Mythologie zuwenden.

Eine Philosophie, die für das Wirkliche keinen Sinn hat, macht sich selbst eine Geschichte, wie sie seyn sollte. Das Christenthum dürfte eigentlich nicht seyn. Aber nun ist es einmal da, und fordert Erklärung, wie jede Naturformation das Recht dazu hat. Ist das Heidenthum absichtliche [?] Täuschung, so muss auch das Christenthum so behandelt werden. Ist aber im Heidenthum ein reelles Princip, so muss ein solches auch im Christenthum seyn. Ich will nicht von denen reden, denen Gott nur durch die seyende

und dadurch in sich „absolute" (losgebundene) Ichselbst, das aber dennoch sich selbst und alles, was ihm aufgenöthigt vorkommt, sich in sich zum Betrachtungsgegenstand macht. Ist dieses Ich im Centrum wach und umsichtig, so ist alles Wirkliche und Mögliche in seiner Peripherie, ohne sich in Fictionen zu verirren.

313) Die Phantasie schwingt sich hinauf in den Standpunct eines Absolutnothwendigen Ich, von welchem alles abhange und so spinnt man einige Fäden, nach denen man alles lenken zu können sich einbildet. Auch was nur durch Wollen erfolgt, soll von necessitirenden Potenzen wie an der Schnur gezogen seyn. Deswegen weiss auch eine solche Philosophie von dem, was vor aller Geschichtkunde ist, am meisten, wie von einem nothwendig Geschehenen zu behaupten und zu mythisiren, wie wenn sie im Rath des Blindnothwendigen, ehe er selbst sehend wurde, gesessen und über die Ausgeburt und die Spannungen seiner Potenzen Protocolle geführt hätte; Offenbarungen für die, welche sich von dem Unbekanntesten aus und von dem Vieldeutigsten her eine Zeitlang mystificiren lassen.

Vernunft ist. Wenn die Vernunft in jedem Seyn alles Seyn ist, wo ist denn die Unvernunft herzuschaffen, die allem Seyn beigemischt ist? Die Vernunft aber kann sich nie zum Andern von sich machen; sie ist gerade das unveränderlich sich selbst Gleiche.

Andere wollen wenigstens einen vernünftigen Gott, dass Gott nichts über die Vernunft thue; aber selbst dem Menschen wird zugestanden, dass er über die Vernunft thun könne. Ein vernünftiger Mann zu seyn, ist wenig. Vernunft ist Jedermanns Ding. Aber seine Feinde lieben, ist über die Vernunft [?]. Der Wille Gottes in Bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht ist ein Geheimniss und geht über die Vernunft! Das wird man wohl ohne Unvernunft sagen können. Darum aber ist jener Entschluss nicht unbegreiflich; er steht im vollkommenen Verhältniss zu dem ausserordentlichen Ereigniss, auf das er sich bezieht und zu der Grösse Gottes.

Nichts ist trübseliger, als das Geschäft aller Rationalisten, die das vernünftig machen wollen, was sich als über alle Vernunft giebt. Paulus spricht [1 Kor. 1, 18—25.] von der Schwäche und Thorheit Gottes, die mehr vermöge als die Stärke des Menschen. Nur der Starke darf schwach seyn. Haman fragte: ob sie denn noch nicht wüssten, dass Gott ein Genie sey, das wenig danach frage, ob man es für vernünftig oder unvernünftig halte. Es ist in der That nicht Jedem gegeben, die tiefe Ironie Gottes in der Weltschöpfung, so wie in jedem seiner Acte zu begreifen. Es ist ein Anderer, der B sezt, und ein Anderer, der es überwindet; aber nicht ein anderer Gott. Die Freiheit Gottes besteht im Zusammenhalten dieser Absurdität [314]).

Selbst im Menschen! Der sinnige Kenner sieht in jedem Kunstwerk, ob es aus dem Gleichgewicht der productiven Kraft und der Fülle entsprungen ist, einen unendlichen Inhalt, der aller Form widerstrebt; in endlicher Form zu fassen, ist

314) Welch eine Tiefe!

Poesie. In demselben Augenblicke trunken und nüchtern zu seyn, ist das Geheimniss der Begeisterung.

Gott zeigt sich dadurch als künstlerisch, dass er das Endliche sucht und Alles in die fasslichste, endlichste Form bringt. Das Beschränkte des Christenthums ist ihm gerade Zweck. Man kann göttliche Thorheit darin sehen, dass Gott sich nicht blos genügte an der Beschauung der ihm möglichen Welt. Die Schwäche Gottes kann man sehen in der Schwäche gegen den Menschen. „In der Schöpfung zeigt Gott seinen Geist, in der Erlösung sein Herz.“ Der Geist, je mächtiger er ist, desto unpersönlicher. Die persönlichste That Gottes ist die Offenbarung. Da ist er im höchsten Sinne dem Menschen am persönlichsten geworden. Eine grosse That sezt man doch sonst nicht dadurch herab, dass man sagt, sie sey über alle menschlichen Begriffe. Es giebt selbst menschliche Thaten, die nicht Jeder versteht. Alexander sagte: auch ich würde es thun (die Friedensvorschläge des Darius annehmen), wenn ich Parmenio wäre. Und Gott in seiner Persönlichkeit gedacht, übersteigt sein Thun noch mehr alle menschlichen Begriffe; nicht dass es unbegreiflich wäre, sondern wir müssen dazu einen Maasstab haben, der alle gewöhnlichen Maasstäbe übersteigt. Hier ist etwas, quo majus fieri non potest; hier ist der finis quaerendi et inveniendi, wo das menschliche Wissen bekennen muss, nicht weiter fortschreiten zu können.

Der wahre Gegenstand einer Philosophie der Offenbarung kann nur seyn, zuerst, auf diesen über allem nothwendigen Wissen erhabenen Standpunct zu stellen, sodann jenen Entschluss, der der eigentliche Gegenstand der Offenbarung ist, nicht a priori zu begründen, aber, nachdem er geoffenbart ist, theils überhaupt, theils in seiner Ausführung, begreiflich zu machen.

Hauptvoraussezung für diese Philosophie ist ein nicht blos ideales, durch Vernunft oder freie Erkenntniss vermitteltes, sondern ein reales Verhältniss zu Gott; denn es giebt ein älteres, in's Seyn selbst zurückgehendes Verhältniss

des Menschen zu Gott, als das Erkennen. Sonst könnte Offenbarung nur Belehrung seyn; aber Belehrung ist nur über etwas schon Bestehendes. Sie könnte an dem Verhältniss des Menschen zu Gott selbst nichts ändern; hätte sie die Absicht, ein neues Verhältniss einzuführen, so müsste das durch einen ausdrücklichen solennen Act geschehen, ehe die Belehrung möglich wäre. Dieser Act ist dann überhaupt die Absicht der Offenbarung.

Die Offenbarung hat einen reellen Zweck. Dieser sezt aber schon ein ursprünglich reales Verhältniss des Menschen zu Gott voraus. Hänge der Mensch nicht auf andere Weise als durch Vernunft und Erkenntniss mit Gott zusammen, so wäre das reelle Verhältniss, das in der Offenbarung ist, gar nicht zu denken. Solch ein reelles Verhältniss ist schon vor aller Offenbarung durch die Philosophie der Mythologie dargethan. Diese Basis ist unerschütterlich.

Eine Offenbarung wäre also überhaupt nicht unbegreiflich. Aber auch speciell, d. h. in der Ausführung wird sie begreiflich, da das ursprüngliche Verhältniss des Menschen zu Gott schon ein vermitteltes ist; der Vater hat den Menschen nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn geschaffen; das durch den Sohn geschaffene Seyn kann nur durch den Sohn wiederhergestellt werden. Dies durch den Sohn geschaffene und wiederherzustellende Seyn ist uns nun aber schon durch das Frühere gegeben.

Die Voraussezung bildet der mythologische Process; das Christenthum selbst ist ein seit Weltzeiten bekanntes Ereigniss, seit Weltzeiten vorbereitet. Der Inhalt der Offenbarung ist eine Geschichte, die in den Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will diese Geschichte auf die Principien zurückführen, die ihr von anderen Seiten her schon bekannt sind. Nicht speculative Dogmatik will sie seyn, sondern sie will nur erklären, unbekümmert, ob sie mit der Dogmatik übereinstimmt. Sie will keine Lehre seyn, und beabsichtigt daher nicht die Antithesis gegen irgend ein Dogma. Die Sache, die Offenbarung, ist älter als jedes Dogma, und

nur mit der Sache haben wir es zu thun, nicht mit subjectiven Bestimmungen.

Wer die Umstände kennt, unter welchen die Kirche zu Formeln genöthigt ward, der weiss, dass die Aufstellung derselben nicht in den glücklichsten Zeiten der Kirche geschah. Dem wissenschaftlichen Bewusstseyn ihrer Zeit waren sie gemäss; wie konnten sie für alle Zeit bindend seyn? Die Offenbarung sezt ja ein reales Verhältniss Gottes zur Welt, zum Menschen voraus, wie es keine frühere Philosophie gethan. Wird nun das Ueberschwengliche auf endliche Begriffsbestimmungen gebracht, so muss die Sache verzerrt werden und wird für andere Zeiten unverständlich. Dann hilft es nichts, die Sache für ein Geheimniss auszugeben. Denn ist sie das wirklich, so dürfen wir sie am wenigsten in feste Formen kleiden; oder ist sie ein geoffenbartes [315]) Geheimniss, so muss sie für uns auch verständlich seyn.

Die Wissenschaft der früheren Zeit konnte sich zur Offenbarung in kein anderes Verhältniss sezen, wie zur Natur und Wirklichkeit. Hier handhabte sie äussere Formen, und suchte auch die Mittel, die Offenbarung sich verständlich zu machen, ausser derselben in der jedesmaligen Philosophie.

315) Nie wird im N. T. behauptet, dass die Christuslehre Mysterien enthalte, welche Mysterien bleiben sollten. Das, was vorher unbekannt war (wie Jeder überall, also auch ohne eine aus der Ferne geholte Geschichte von Entstehung gewisser Einsichten, mit dem höchsten, heiligen, väterlichen Geiste in Harmonie kommen könne und solle), war für Paulus ein entschleiertes, *αποκαλυπτομενον*. 1 Kor. 2, 10. Ephes. 3, 5. Vor Jesu Hinweisen auf Gott als Geist, war es für die meiste Juden und Heiden ein unerkanntes Mysterium gewesen. Und, wie noch jezt so viele Christen meinen, dass man ohne ein Glauben mancher unmöglich überall bekannter in Palästina geschehener und gedachter Dinge nicht gottgefällig und selig werden könne, so ist wenigstens Christus und Paulus nicht schuld, dass das, was sie richtiger offenbar gemacht haben, immer noch Manchen ein dogmatisches Mysterium bleibt.

Die eigentliche Scholastik hatte die christliche Theologie ganz vom natürlichen Boden der Geschichte abgerissen. Mit der Reformation erwachte der geschichtliche Geist, konnte sich aber nicht sogleich der scholastischen Formen entschlagen. Als der geschichtliche Geist erwachte, sich entfesselte, ward die Theologie auf das Extrem einer bloss äusserlich geschichtlichen Behandlungsweise gebracht.

Ausser diesen beiden gab es noch eine dritte Auffassung, die mystische, die auf das Innere der Sache selbst ging, aber grossentheils suchte sie das Innere nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntniss, sondern zufälliger Erleuchtung, unklaren Gefühls; ihre Aeusserungen, statt objectiv erklärend und aufschliessende zu seyn, waren unklar, zuschliessend, nicht allgemein überzeugend. Die mystische Theologie vernachlässigte die äussere geschichtliche Untersuchung.

Aber das Christenthum ist zunächst und unmittelbar eine Thatsache; erst nach Sichtung der Kritik, ohne einen Fingerzeig auszuschliessen, sondern alles zusammenfassend, kommt man zu dem wahren System, das den Schriften selbst als Voraussezung zu Grunde liegt. Das Christenthum soll nicht bewiesen werden, sondern es kommt uns als Thatsache[316]) in Betracht, als eine Erscheinung, die ich so viel möglich aus ihren Prämissen erklären will.

316) Aber eben diese Thatsache sollte in ihrer ursprünglichen Gestalt aus der zeitnahen, geschichtlichen Tradition, nicht aus der allmählich hinzugefügten hierarchischen Dogmatik, zuvörderst als Factum dargestellt werden Alsdann erst folgten auch die Fragen: Wie kam es, dass sie dies als wahr achteten? und: wodurch, auch wie weit bleibt es uns überzeugend wahr? Inwiefern ist im historisch tradirten Begriff eine unvergänglich wahre Idee enthalten?

[XXIII. v. Schellings exegetischer Beweis für seinen aussergöttlichen Logos - Christus.]

Unter der Offenbarung, im Gegensaz gegen die Mythologie oder das Heidenthum, verstehen wir das Christenthum. Die alttestamentliche Offenbarung ist nur Christus in Ahnung und Weissagung, nur in und durch das Christenthum begriffen. Der eigentliche Inhalt des N. T. ist Christus, und dieser die Verbindung des A. und N. T.

In einer Philosophie der Offenbarung handelt es sich allein darum, die Person Christi zu erklären. Er ist nicht Lehrer, nicht Stifter, sondern Inhalt des Christenthums. Er hat eine höhere, nicht gemeingeschichtliche Bedeutung. Jedem fällt es schwer, einer Persönlichkeit, die ihm nicht eher als da bekannt ist, wo sie in menschlicher Gestalt erschien, nachher eine vormenschliche, ja vorweltliche Existenz zuzuschreiben. Er sieht dies nur als Vorstellungen an, womit im weiteren Fortgang die Person verherrlicht worden sey. Und in der That, wer nichts von einer übergeschichtlichen Geschichte weiss, hat hierfür auch keinen Raum.

Wir aber kennen von Weltzeiten her eine die Schöpfung vermittelnde Potenz [317]), die sich am Ende der

317) Nach den evangelischen Denküberlieferungen (Apomnemoneumata) selbst ist vielmehr die Gottheit, als Geist, als heilig, als Vater, für Jesus als Christus Alles. Er thut nur, was zu thun er aus dem Thun seines messianischen Vaters für recht erkennt. Joh. 5, 17. 20. Was er kann, ist 5, 21—37. vom Vater gegeben. Auch die Wunder, des Lazarus Erweckung 11, 41. thut der Vater. Die alttestamentliche Offenbarung lehrt nie eine die Schöpfung vermittelnde Macht. Die auch von v. Sch. wie ein Fundament seiner Potenzhypothese gemissdeutete Stelle Gen. 1, 26. sagt gerade davon, dass der Elohim zu andern Elohim gesagt habe: Wir wollen machen den Adam (den männlichen und weiblichen Besizer der Adamah, des Bodens) zum Bild von uns (zu unserm Stellvertreter) — kein Wort.

Schöpfung als göttliche Persönlichkeit verwirklicht. Durch den Menschen ward sie entwirklicht. Näm-

Er spricht zu sich selbst, weil er jezt das Wichtigste zum Schluss thun will. Nicht einmal das Johannesevangelium führt an: Christus selbst habe sich Antheil an der Schöpfung zugeschrieben. Die Stellen 1, 1—4. vom Logos sind nur vom unbekannten Ordner dieses Evangeliums. Ist es philosophisch und christlich, zuviel oder zuwenig in die urchristlichen Mittheilungen hineinzulegen? Nach dem Schöpfungslied Genes. 1. wird alles Uebrige durch blosses Befehlen: Es soll werden! aus dem vorliegenden, alles enthaltenden Tohu Vabohu Tag für Tag entwickelt. Da dann aber der Wohnplaz ganz bereit ist, will Elohim den männlichen und weiblichen Adam hineinsezen, welcher, gottähnlich, Herr über das Ganze seyn soll. Dieses doppelte Menschwesen wird dadurch als das wichtigste ausgezeichnet, dass Elohim es sebst bildet, den Leib des Mannes aus der Erde, den der Frau aus der Herzgegend des Mannes. Der Geist des Mannes wird ihm besonders eingehaucht. Dieses Wichtignehmen der Menschenschöpfung drückt der gottandächtige alte Verfasser auch dadurch aus, dass er den Elohim mit sich selbst im Tone der Majestät sprechen (nicht erst berathschlagen) lässt: Nun (da alles bereit ist) wollen Wir denn auch den machen, der als unser Bild (ad instar nostri) es besizen, regieren, geniessen soll.

Darauf, dass die Bibel dieses von dem obersten Elohim an andere Elohim sage und diese theilnehmen lasse, baut v. Sch. sein Dreipotenzensystem, als etwas zur Erklärung des Positiv geoffenbarten Nöthiges, ihm philosophisch offenbar Gewordenes. Aber wie? Dass die Bibel jene Worte Gottes an Elohim gerichtet gebe, also mehrere Elohim, wie Potenzen des Einen, offenbare, gerade dies ist im Texte nicht! nur in der gnostisirenden Phantasie mancher Ausleger! Und doch baut v. Sch. darauf, behauptet, es sei Aufgabe für seine Philosophie, dieses und sofort auch die dogmatische Dreipersönlichkeit begreiflich zu machen. So macht man sich Mysterien, Räthsel; als-

lich für sich selbst kann sie nicht entwirklicht werden, aber gegenüber der neu erregten Potenz ist sie negirt, ist sie nicht mehr Herr, sondern zuerst blos natürlich wirkende Potenz. Das Princip, das nicht seyn sollte, wird ihr endlich unterworfen durch einen Process, dem sie sich nicht versagen kann, da sie in der Gewalt des Menschen ist. Es kommt der Moment, wo sie im menschlichen Bewusstseyn sich wieder zum Herrn jenes Seyns macht. Nun ist sie göttliche Persönlichkeit als Herr über das Seyn, das sie unabhängig vom Vater besizt, sie ist jezt „aussergöttliche" göttliche Persönlichkeit. Sie kann das Seyn unabhängig vom Vater besizen als eine eigene Welt. Darin besteht ihre Freiheit. Und auf diese Weise lässt sich der Gehorsam Christi verstehen. Der Sohn konnte unabhängig vom Vater in eigener Herrlichkeit existiren, konnte freilich ausser dem Vater nicht der wahre Gott, zwar nicht dem Wesen nach, aber doch actu Gott seyn. Diese Herrlichkeit verschmähte er. Er entäusserte sich derselben, und dadurch ist er Christus. Das ist die Gesammtidee der Offenbarung [318]).

dann löst man sie! Gerade, was im Text stehen müsste, wenn ein Mysterium offenbar zur Aufgabe des Glaubens und Philosophirens gemacht seyn sollte, wird nur hineingelegt von denen, die sich des Lösens rühmen.

318) Gerade dieses ganze dramatische Potenzenspiel, wie wenn unser Christus je auf ein mögliches Unabhängigseyn von der Gottheit, als seinem Vater, gedeutet hätte, ist jedem Zug im N. T. entgegen. Eiu Reich Gottes will er und nicht durch theoretisches Meinen über Gott, sondern durch practische Gesinnungsänderung (Meta-noia). Der Vater überwindet für ihn seine Feinde, 1 Kor. 15, 25. Selbst die Wiederbelebung Christi wirkt der väterliche Gott, Apg. 3, 20. 4, 25—30. 5, 30. Wenn das v. Schellingische Philosophiren richtig wäre, so wäre die ganze Anlage des N. T. unrichtig. Es ist seiner „Positivität" positiv entgegen; am meisten aber darin, dass es überall das Besserwerden durch Wollen und Denken will, v. Sch. aber nur eine

Die eigentlich classische Stelle ist jene das tiefste Geheimniss aufschliessende im **Philipper-Briefe**: ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ — ἴσα θεῷ „auf gleichem Fusse mit Gott zu seyn." Nach der gewöhnlichen Erklärung ist hier die Rede vom Seyn Christi, wie er wahrer Gott war bis zu seiner Menschwerdung. Was man aber besizt, braucht man doch nicht erst an sich zu reissen (als ἁρπαγμὸν). Wo Paulus das Tiefste berührt, drückt er sich gewöhnlich auf das Schärfste aus (Tiber. Hemsterhuys). Wie hätte auch Paulus, wenn er von Wesenseinheit bis zur Zeit der Menschwerdung reden wollte, den Ausdruck μορφῇ θεοῦ gebraucht, was doch sonst vielmehr das **Gegentheil** des Wesens bezeichnet. Ebenso gut hätte nach dem Folgenden Christus **wesentlich** Knecht seyn müssen (μορφὴ δούλου). Vielmehr, wie diese **Knechtsgestalt** sein wahres Wesen zudeckt, so deckt jene μορφὴ θεοῦ seine wahre Gottheit zu. **In jenem unklaren Zustand**, wo er, **unabhängig vom Vater, Herr des gottentfremdeten Seyns** ist, konnte von ihm nichts Anderes gesagt werden, als: Er war zwar nicht dem Wesen nach Gott, wohl aber **specie**, actu, er hatte das Aeussere Gottes, die Herrschaft über das Seyn. Er war aber nicht in der Einheit mit dem Vater.

Damit stimmt nun auch das Wort ὑπάρχων, welches Paulus und Lucas nie vom essentiellen, sondern immer vom actuellen, zufälligen Seyn verstehen (z. B. von zufälligen Eigenschaften χωλὸς ὑπάρχων, Ἕλλην ὑπάρχων). Von sich selbst sagt Paulus ζηλωτὴς ὑπάρχων. Immer drückt es einen vorübergehenden Zustand aus, ὁ μικρότερος ἐν ὑμῖν ὑπάρχων οὗτος ἔσται μέγας u. s. f. Freilich sagt Paulus in der Rede an die Athener [Apg. 17, 24.] von Gott: ein Herr des Himmels und der Erde ὑπάρχων, aber das **Verhältniss Gottes zur Welt ist ja nicht ein wesentliches, sondern ein actuelles, zufälliges.**

Anerkennung speculativer Fictionen (undenkbarer, fruchtloser Dogmen) zum Zweck der Schöpfung, zum Wesen der Religiosität macht. Und dies sollte eine Theologie seyn — **aus dem Herzen für das Herz?**

Christus konnte jenen zufälligen Zustand, als einen bleibenden, wesentlichen, an sich reissen, aber wollte es nicht. ἁρπαγμὸν οὐχ ἡγήσατο. Dies könnte man in einem allgemeinen Sinn nehmen, wie man sagt: die Person ist geistreich, aber sie zieht es sich nicht an! Aber es wird immer gebraucht von etwas, das jemandem nur zufällig geboten ist. Bei Heliodorus [VII, 20. s. Wetstein] heisst es: ein Weiser habe den Ruf, den er gehabt, nicht als ein ἅρπαγμα, noch für ein ἕρμαιον gehalten. So auch heisst es hier: er achtete die μορφὴ θεοῦ, in der er sich zufällig befand, nicht als etwas Gefundenes, als einen zufälligen Gewinn oder einen zufälligen Fund, Vortheil, den er benuzen könnte.

εἶναι ἴσα θεῷ lässt sich ebenso wenig von der wesentlichen Gottheit verstehen. Der Apostel fühlte, dass auch, wenn der Sohn die Herrlichkeit unabhängig vom Vater hatte, er doch nicht ἴσος τῷ θεῷ sey, sondern nur als ἴσως, d. h. zur äusseren Gleichheit mit Gott gekommen sey. Kann nun die Stelle nicht von der wesentlichen Gottgleichheit verstanden werden, so haben es Einige auf den schon Mensch gewordenen bezogen. Aber derselbe kann doch nicht zugleich in göttlicher und in Knechtsgestalt seyn. Daher die Wendung: cum in dei forma esse potuisset. Aber wenn auch Verba, die einen Act bezeichnen, bisweilen potentielle Bedeutung haben können, so ist das hier gewiss nicht der Fall. ὑπάρχων wird von einem zufälligen Seyn gebraucht. Was würde es auch für einen Sinn geben? Wer einmal sich entschlossen hat, Mensch zu werden, hat sich nicht dazu entschlossen, als Gott zu prangen. Jenes potuisset ist auch ein ganz trügliches. Wenn er sich selbst hätte widersprechen wollen, so hätte er es thun können, aber nicht als ein vernünftiges Wesen. Es ist offenbar in der Stelle der — von uns auseinandergesezte — mittlere Zustand Christi verstanden [319]).

Ebenso ist Hebr. (12, 2.) zu verstehen: ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρον [Hebr. 12, 2.].

Nun erklären sich eine Menge anderer Stellen [Joh. 17, 5.]. δόξασόν με — τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ

319) S. unsere exegetische Berichtigung.

σοί. „Seit die Welt ist (κοσμος, die gegenwärtige Welt), hatte Christus die Herrlichkeit nicht", wie παρά σοι = ehe die Welt ward. Ferner [Joh. 10, 18.] wenn Christus sagt: er lasse sein Leben von ihm selbst, so muss er frei gegen den Vater stehen. Da muss man ihn aber ausser Gott denken. Dies Ausser-Gott-Seyn hat er vom Menschen; daher heisst er des Menschen Sohn [Joh. 8, 58.]. πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί. Das Seyn muss in beiden Säzen doch gleiche [320]) Bedeutung haben. So wenig es also bei Abraham auf das ewige Seyn, sondern auf das Seyn innerhalb des κόσμος geht, so auch bei Christus. Es muss also hier von seinem mittlern Zustand die Rede seyn [Joh. 17, 3.]. αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γιγνώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν (Jesus, als Christus). Dem gegenüber, der zum Herrn des aussergöttlichen Seyns bestimmt ist, ist der unsichtbare Vater ὁ μόνος ἀληθινός.

Alle diese Stellen beziehen sich auf ein durch den Fall geseztes Seyn der zweiten Persönlichkeit. Eben daraus erklärt sich [Joh. 10, 29. 14, 28.], dass der Vater ist grösser, denn ich! Ferner die Stelle des Marcus [13, 32.] (den ich für den ursprünglichen und ersten Schreiber eines Evangeliums halte): ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν· περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας, οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατήρ. Der Sohn, der mit Gott gleich ist, müsste doch dies wissen. Auf die Menschheit Christi kann es nicht bezogen werden. Das wird schon durch das steigernde Aufschreiten von den Engeln

320) Und doch ist es im Text durch zweierlei sehr verschiedene Worte ausgedrückt. γενέσθαι bedeutet geworden seyn. εἰμί sagt: ich bin es! Vgl. 4, 26. „Ich, der mit dir redende, bin es, nämlich der Messias, Der, von dem die Samariterin Aufschlüsse über Garizim und Jerusalem erwartete." Vs. 25. So sagte Jesus: Ehe Abraham ward, bin ich es, nämlich der Messias, an dessen Präexististenz vor der Menschenwelt die jüdische Theologie nicht zweifelte. Joh. 17, 5.

zum Sohne unmöglich gemacht. Es bezieht sich offenbar auf den Sohn in seiner Aussergöttlichkeit; der Beschluss über die Rückführung des Aussergöttlichen ist natürlich nur bei dem Vater.

Das N. T. ist nicht zu verstehen, wofern man nicht dem Sohne eine aussergöttliche [321]) Existenz zuschreibt. So erhält die Versuchungsgeschichte erst dadurch Licht. Wäre dies Factum erfunden, so wäre es wenigstens consequent im Sinne der christlichen Ansicht. Der Widersacher ist Repräsentant jener durch den Menschen wieder erregten Macht der Finsterniss, des Gott-negirenden Princips. Er beschliesst seine Versuchung damit, dass er Christo alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigt. Er will, Christus soll die Macht aus der Hand jener Gott entfremdeten Macht nehmen. Dies sezt eine Möglichkeit voraus, dass Christus das Seyn für sich nehmen konnte, unabhängig vom Vater. That Christus dies, so war die Einheit der Welt mit Gott auf ewig zerrissen. Denn das einzige Band war ja die vermittelnde Persönlichkeit. Durch den Fall hatte der Mensch aus dem Einen Herrn sich drei Herrn gemacht, einmal die blinde Macht, die es schon so weit gebracht hatte, dass sie Christo, dem zweiten Herren, die Macht über Alles anbieten konnte, wenn er sich von Gott losreissen wollte. In seiner Antwort spricht Christus die Aufgabe aus, das abgefallene Seyn von den vielen Herren zu dem Einen Herrn zurückzuführen. *Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ*

321) Undenkbar jedoch wäre es, dass die zweite Potenz oder Person in dem Gottwesen sich aussergöttlich gemacht habe. Aber der in Jesus menschgewordene Messiasgeist wurde allerdings nicht anders gedacht, als wie ein zwar erhabener und auch noch grösserer Erhebung fähiger, aber doch von der Gottheit, wie ein Sohn vom Vater, abhängiger Geist, welchen der Satan als Rival beneide und deswegen wider ihn unter den Menschen gegen Gott wirke. Daraus aber, dass Dieser den Messias versucht, folgt nicht, dass der Versuchte die Weltreiche durch den Versucher wirklich hätte erhalten können.

λατρεύσεις [Matth. 4, 10. nach Deuteron. 6, 13.]. So viel von der von Gott unabhängigen Existenz, deren er sich durch die Menschwerdung entschlägt. Nur die aussergöttliche Existenz macht ihn fähig zum Mittler.

Berichtigung der v. Schellingischen exegetischen Fiction eines aussergöttlichen Logos - Christus.

Man kann in das Prüfen des Weiterfolgenden nicht vorschreiten, wenn man nicht (was der Sonderbarkeit wegen schwer wird) sich noch einmal zusammenfasst, was v. Schelling in seiner unsichtbaren Geschichte des Gottwesens speculativ-positiv erschaut hat.

Unvordenklich existirt ihm 1) ein nothwendigseyendes Wesen, neben welchem nichts anderes ist, das aber der Philosoph blind nennt, weil es vorerst selbst von sich keine Qualität kennt (oder weil wenigstens der Philosoph keine andere Qualität von ihm als absolut nothwendig zu behaupten seinem System [322]) gemäss erachtet), ausser der, dass es nothwendig sey. Doch lässt er 2) es schnell (ohne Zweifel ohne Zeitunterschied? auch noch in der Unvordenklichkeit?) bewusst werden, dass es, da es ewig sey, auch ein ewiges Seyn*können* in sich habe. Dieses (nur denk-

322) Hierin liegt ein Grundfehler dieses Philosophirens, dass es auch für das Böse einen Ursprung in dem als Erschaffer der Wesen vorausgesezten Gott annehmen zu müssen meint. Deswegen kann es nicht von dem reinen Ideal eines vollkommenen Geistes ausgehen, ungeachtet gerade das volle Vollkommenseyn der volle innere Grund des Nothwendigseyns wäre, s. S. 514. Um für Uebel und Böses seinen Entstehungsgrund in dem Nothwendigseyenden anzunehmen, wird dieses nur als seyende Macht gedacht, die zweierlei in sich habe, zuvörderst blinde Gewalt und Eigenwillen, und nur als zweite und dritte Potenz Intelligenz und geistiges Wollen, als eigenthümliche Göttlichkeit.

bare) Seynkönnen erlaubt sich die v. Schellingische Dialektik in eine selbstbestehende Potenz zu verwandeln, die als die zweite Potenz bezeichnet wird, weil nun 3) sobald das Seynkönnen als eine innere Macht besteht, auch das in dem Nothwendigseyenden blind gewesene Nothwendigseyn sich als eine besonders bestehende Potenz geltend mache. Und zwar behält sie (erste Potenz genannt) immer Blindes, Nothwendiges, Eigenwilliges, als eine mit den zwei andern Potenzen im Gegensaz stehende Macht in sich, während der Philosoph ohne weiteres erst 4) eine dritte Potenz, Geist genannt, auch hervortreten lässt, jedoch in der Folge nicht viel in Thätigkeit sezt. Die zweite und dritte Potenz sind nunmehr die eigentliche Gottheit, die erste aber, das Blindnothwendige und daher Eigenwillen beibehaltende, macht gegen sie einen Gegensaz, Entgegensezung möglich. [Dass das absolutnothwendige Wesen eben deswegen auch das Höchste, die Gottheit enthaltende sey, wird von dem Philosophen stillschweigend, wie wenn es aus dem blinden Nothwendigseyn von selbst so folgte, unbemerkt vorausgesezt.]

Dadurch, dass die erste eigenwillige, starre Potenz aus dem Blindnothwendigen sich sondert, wird in diesem selbst 5) ein B, das eben auch den Grund des Eigenwilligwerdens in der Creatur in sich hat. Durch die Sonderung dieser Potenz wird dagegen das Nothwendigseyende A freier von dem, was in seinem Nothwendigseyn hart und starr seyn müsste. Dennoch bleibt es das Nothwendigseyende A und ist immer fort der Urgrund, der die drei Potenzen in sich hat und, da darin 2 gegen 1 stehen, sie in diesem inneren Dualismus doch zusammenhält.

Er hätte 6) mit ihnen ewig fort so bestehen können, weil „ihm am Erschaffen nichts gelegen gewesen“ wäre. Doch der edle Trieb, auch anerkannt zu werden, bewog ihn, dass er die drei Potenzen miteinander eine Menschenwelt erschaffen liess. (Von dem übrigen Weltall, was und wie es etwa geworden seyn möchte, nimmt dieses überschwängliche Philosophiren nirgends Notiz.)

Bei dem Schaffen der Menschenwelt durften 7) die zwei eigentlichen Gottheitspotenzen doch die erste eigenwillige Po-

tenz nicht hindern, dass sie ihren Eigenwillen auch in den Menschen hineinlegte. Jene zwei nämlich wären zwar an sich rein göttlich gut. Aber weil das Gute (nach dieser Philosophie) sich ohne Gegensaz nicht zeigen könnte, so darf auch der die drei Potenzen zusammenhaltende A doch dies eigenwillige Princip in dem B nicht ausschliessen.

Dennoch hätten sie (diese drei) jezt 8) ohne Spannung gegen einander in dem Geschaffenen beruhigt seyn können, wenn der Mensch, wie anfangs, in unschuldiger Einfalt und paradiesischer Beschränktheit fortgelebt hätte. Allein 9) ein anderer als möglich bestehender, noch aber zur Wirklichkeit nicht gekommener Machtengel (von dessen Schöpfung und wie er zu einem bösartigen Eigenwillen gelangte, die positive Philosophie uns noch nichts entdeckte) verleitet den Menschen, dass er seinen mit eingeschaffenen Eingenwillen so weit treibt, gegen Gottes Willen im Wissen des Guten und Bösen wie Gott seyn zu wollen. Genes. 3, 5. 6. Hierdurch kommt 10) die verführende Potenz als Satan zum Wirklichseyn und zur Uebermacht über alle Menschen und sogar über die ganze durch jenen Eigenwillen von Gottes ab- und in's Verderben umgekehrte Menschenwelt.

Auch kommen durch den (ganz kindischen) Eigenwillen des Menschen, der wie Einer aus Gott, auch eine Gottespotenz (Genes. 3, 22.) seyn will, 11) die beruhigt gewesenen drei Potenzen (man weiss nicht, warum?) gegen einander in neue Spannung. (Ein neues Dissidium in der aus einem Dualismus bestehenden Trias!) Selbst der Urgott, weil er gerecht ist und weder den in ein Recht über die Menschenwelt gekommenen Satan, noch die Menschen zwingen will, hätte den (misslungenen) Zweck, anerkannt zu werden, und die Lösung der Spannung zwischen der ersten Potenz und den zwei andern nur der Zukunft überlassen müssen, wenn nicht 12) die zweite Potenz (man erfährt nicht, wie so etwas denkbar ist!) eine aussergöttliche Stellung angenommen und zunächst als Logos die schlimme Potenz in dem Heidenthum einige Jahrtausende hindurch überwunden hätte. (Worin dieses „Ueberwinden" bestehe, wird, ungeachtet dies der Inhalt der Mythologie und das Arcanum der Mysterien gewe-

sen seyn soll, nirgends klar. Es scheint darin zu bestehen, dass die nichtjüdische Welt, durch allerlei mythologische Versuche, der Vielgötterei überdrüssig und entwöhnt werden musste, wozu die Mysterien vieles beigetragen haben sollten.)

Endlich, da das Heidenthum (ungeachtet es bekanntlich noch in dem grössten Theil des Menschengeschlechts vorherrscht) „überwunden" ist, wird 13) der in seiner aussergöttlichen Stellung zwischen der Gottheit und der Menschheit beharrende Logos selbst Mensch und erwirbt sich in der Menschheit ein Gottesreich, das er eben deswegen auch für sich hätte behalten können, wenn er nicht vielmehr den unbegränztesten Gehorsam gegen Gott bis auf's Aeusserste, bis zur Kreuzigungsmarter hätte beweisen wollen. Er ist auch entschlossen und bemüht, in der alles weiter entwickelnden Zukunft das ganze christliche Gottesreich nur zu Gott und dem Anerkennungszweck zurückzuführen. 1 Kor. 15, 24—28.

„Darum", ja „*darum*" nun (nämlich wegen des nach Philipp. 2, 6—9. von Jesus als Christus bewiesenen äussersten Gehorsams gegen Gott) habe 14) Gott diesen Aussergöttlichgewordenen, nach der durch den Apostel gegebenen Offenbarung, über alles andere Creatürliche und Geistige erhöht. Und eben dieses sey das Positive, welches die Philosophie der Offenbarung, weil es nunmehr so geoffenbart sey, auch philosophisch begreiflich zu machen habe, um der durch v. Schelling endlich positiv ergänzten Philosophie die wahre Vereinigung mit dem Christenthum (oder vielmehr mit der halb athanasischen, halb arianischen Dogmatik) zu gewähren.

Man sieht, dass zuvörderst die Vorfrage seyn müsste: ob denn ein solcher aussergöttlich zwischen Gott und Menschen getretener Geist als Logos und Christus im N. T. behauptet und also wirklich ein Theil der urchristlich offenbar gemachten Gotteslehre sey? Davon will uns v. Schelling auch durch exegetische Gelehrsamkeit hauptsächlich aus Phil. 2, 6—11. überführen.

Achten wir zuerst auf den Context der allerdings merkwürdigen Stelle. Die historische Interpretation führt in rem tunc praesentem, in das, was den Philippern gesagt ist, und was ihnen zum Motiv, auch das Aeusserste für Andere zu thun,

werden konnte. Der zum herzlichen Wohlwollen gegen die wohlgeordnete Gemeinde in der römischen Militärcolonie zu Philippi in Macedonien besonders bewogene Apostel ermahnt sie dringendst zur Eintracht (nicht in Lehrmeinungen, sondern) in der Gesinnung, so dass ohne Streit und Ruhmsucht in demüthiger Selbstschäzung jeder dem Andern gerne Vorzüge lassen und jeder nicht nur für das Seinige, sondern auch für das, was der Andere ist, φρονειν = denken und wollen solle, — wie dies auch in Jesus Christus so war! ὡς καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ sc. ἦν φρονουμενον.

In diesem ganz praktischen (nicht speculativen) Bezug und Zusammenhang wird nun Vs. 6. auf das Thun und Leiden und göttliche Belohntwerden Jesu, als des Messias, in erhebender Rede hingewiesen. Es betrifft alles ein Musterbild in Jesus – als Christus. (Von einem Logos spricht Paulus nie; noch weniger von einer „zweiten" Potenz in Gott, welche aussergöttlich hervorgetreten und zur Person geworden sey, um in der Zukunft sich selbst und die Menschenwelt wieder zu Gott zurückzubringen.) Nur an den von den Philipperchristen in seiner Selbstaufopferung zum Heil Anderer nachzuahmenden Jesus, als Christus, erinnert der folgende (wörtlich übersezte) Text: „Dieser, in Gestalt eines Gottes daseyend, hat das in-Gleichheit-mit-Gott-seyn nicht geachtet wie eine Räuberei, sondern sich leer gemacht, die Gestalt eines Dieners annehmend."

v. Schelling bemerkt (unstreitig richtig), dass, wenn an eine Wesens-Gleichheit (Consubstantialität) Christi mit Gott hier zu denken wäre, nicht ἐν μορφῇ, sondern ἐν οὐσία τοῦ θεου im Text stehen müsste. Auch das Seyn in Gleichheitsverhältnissen (κατ' ἶσα) mit Gott könne nicht auf eine Gleichheit im Wesen gedeutet werden, da diese nie als Gegenstand zum Rauben zu denken gewesen wäre.

v. Schellings Bemühen (S. 625.), aus andern Stellen zu zeigen, dass ὑπάρχων auf ein zufälliges Seyn deute, ist wegen der Stelle Apg. 17, 24. nicht wohl zulässig, aber auch ganz überflüssig. Denn Jesus war nicht nothwendiger Weise, sondern

nach seinem freien, aber gottergebenen Willen der Messias. Joh. 10, 17. 18.

Was aber ist *ἐν μορφῇ θεοῦ?* Selbst Christi Gestalt muss so sehr eine Gottesgestalt gewesen seyn, dass es, wenn er nur sprach, was geschehen solle (Matth. 8, 8.), entscheidenden Eindruck machte, dass die Dämonischen zitterten, dass Pilatus ihm gegenüber betroffen war. Der edle, geist- und empfindungsreiche J. H. von Wessenberg hat in seinem ausgezeichneten Werk über christliche Bilder (Constanz 1827) im 1. Th. S. 259. trefflich darauf aufmerksam gemacht, wie auch die denkendere Kirchenlehrer, Origenes, Hieronymus, Chrysostomus u. s. w. den Eindruck, welchen die Gestalt Jesu machte, anerkannten, so dass christliche Schriftsteller vom vierten Jahrhundert an oft Christum mit dem jugendlichen Apoll verglichen. (Nur eine von Justin angefangene Missdeutung von Jes. 52, 4. 53, 1. 3. 12. veranlasste eine andere Vorstellung. Vgl. Tertullian de carne Chr. c. 9.)

Durch die Worte Metamorphose, Morphologie etc. ist gewiss allgemeiner bekannt, dass Morphé die ganze Erscheinungsweise eines Gegenstandes bezeichnet. Paulus, zur Resignation für Andere anmahnend, geht also davon aus, dass unser Christus schon kraft alles des Gotteswürdigen in seiner äussern Erscheinung sich bald eine schnellere Anerkennung seiner Gottes Stelle vertretenden Messianität hätte bewirken und gleichsam ereilen können, aber lieber um Anderer willen zum Wirken unter dem Volk und in die Verfolgung bis zum Sclaventode sich entleert (= machtlos) hingegeben hätte.

Davon geht demnach die Ermahnung aus, dass der so gottgetreue Geist Jesu auch in einer gotteswürdigen Gestalt erschienen sey; aber irgend etwas anderes, als dass auch seine Gestalt und äussere Erscheinung eine der Christusidee würdige war, ist nicht gesagt. Die „Gottesgestalt" offenbart uns gewiss nicht, dass er eine Potenz war, die eine aussergöttliche Stellung angenommen hatte. Gerade das, was als geofferbartes Mysterium, als Grundlage zu einer transcendenten Speculation bestimmt ausgesprochen seyn müsste, ist uns und dem Philosophen auf gleiche Art nicht gesagt, wie ich bereits Note 230. 232. auf diesen gewöhnlichen Mangel

aufmerksam gemacht habe, dass manche (besonders unrichtig philosophirende) Ausleger etwas als eine geoffenbarte Glaubensaufgabe behaupten und recht eindringlich machen zu müssen versichern, wovon doch die erste Bedingung, dass es nämlich im Bibeltext als ein nur durch Offenbarung erkennbar werdendes Glaubensgeheimniss offenbar gemacht seyn müsste, exegetisch fehle.

Die nächste Phrase: *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* ist, auch von Luther, nicht ganz richtig übersezt: er hielt es nicht für einen Raub. *ἁρπαγμὸς* bedeutet die Handlung, das Rauben. Nur wenn *ἅρπαγμα* im Text stände, würde es Raub, geraubtes bedeuten. „Etwas als eine Räuberei ansehen" heisst: es betrachten, als etwas, das man sich eilend zueignen, an sich reissen könne oder müsse. Der ganze Saz sagt demnach: Wenn gleich Jesus, als Christus, in einer Gottesgestalt, in gotteswürdiger Krafterscheinung, da war, so hielt er doch das Gottgleichseyn nicht für etwas, das er eilend an sich ziehen müsste.

Die Hauptfrage ist nunmehr: Was war denn jenes „Seyn in Gleichheitsverhältnissen mit Gott?" Das *εἶναι* (*κατ'*) *ἶσα θεῷ* ist dem griechischen *ἰσόθεος* gleich. Beides wird von Menschen gesagt, wenn sie in Verhältnissen sind, nach denen (*κατα*) sie mit Gott vergleichbar werden. Statt dieser mehr griechischen Phrase ist der eigentlich orientalische und biblisch gewöhnlichere Ausdruck, dass solche Menschen Söhne Gottes genannt werden. Wenn das althebräische Volk Exod. 4, 22. oder wenn David in Ps. 89, 22. Gottes Erstgeborner genannt ist, so hat dies für den Semiten den Sinn: Jenes Volk ist vor andern Völkern, jener König vor andern Königen von Gott bevorzugt, als mit Gott verwandt, gleichartig.

Den Messias, als den vorzüglichsten, mit Gott verwandtesten Menschengeist, nannte deswegen der Semite (Matth. 26, 63.) im vorzüglichsten Sinn den Sohn des Gottes, das ist, der Einen Gottheit, die daher im vorzüglichsten Sinn sein Vater heisst. Er war jener Zeit das Ersehnte und Erhabenste, der in seiner Art Einzige (Monogenes Joh. 1, 10.) der vor aller andern Creatur Erstgeborne (Koloss. 1, 15.),

ein Ausdruck, welcher dennoch offenbar ein — nur früheres — Erzeugtseyn aus Gott in sich schliesst. Jesus selbst, indem er Joh. 5, 20. 22. 26. 30. und immer alles, was er ist, als vom Vater gegeben (also nicht als wesentlich eigen) beschreibt, nennt sich den Sohn, welchen alle zu „ehren" haben, wie (secundum id, quo modo) sie den Vater ehren, da aus der Verehrung der Gottheit, als Vaters des Messias, auch als τιμᾶν folgen musste, wie sehr dieser um Jenes willen in Ehren zu halten sey.

Kurz zusammengefasst sagt demnach die Ermahnung des Apostels, Christus in dem Hingeben zum Besten Anderer nachzuahmen: Jesus, wenn er es gleich in seinem gottähnlichen Erscheinen vermocht hätte, habe es nicht übereilen wollen, in dem gottgleichen Verhältniss des Messias, des Ersten unter allen Gottessöhnen, zu seyn. Er habe sich vorher zum Diener Aller (Matth. 20, 28. Joh. 15, 15. 20.) gemacht. Ja, da er wenigstens andern Menschen in allem ähnlich sich betrug, habe er sich sogar noch tiefer gestellt und bis zum Tode, ja bis zum Kreuzigungstode sich gehorsam gezeigt."

Dies alles ist factisch und war als positive Thatsache und Muster von der für andere nüzenden Selbstverläugnung Jesu als des Messias, den von Paulus bekehrten und ihm sehr dankbaren Philippern bekannt. Daran knüpft dann Vs. 9–11. der Apostel seine Ueberzeugung, dass eben deswegen auch (διὸ καὶ) Gott diesen Messiasgeist über alles, was zu dieser Menschenwelt, wo das messianische Gottesreich herrschend werden solle, gehöre, überhoch erhoben und ihm einen Ehrennamen beigelegt habe, vor welchem sich alle ehrfurchtsvoll als vor dem Regenten (1 Chron. 1, 29. 30. Dan. 2, 46.) niederzubeugen hätten.

Enthalten wir uns hierbei alles specielleren Dogmatisirens, so ist offenbar gesagt, dass das, was Jesus als Messias sich nicht in Eile (wie durch Usurpation) zueignen wollte, ihm jezt als Belohnung von Gott ertheilt sey. Auch hier war also nicht an eine zweite Person in der Gottheit gedacht, welcher das, was ihr wesentlich zukam, zu geben seyn konnte. Erst wegen dessen, was Jesus als Christus leistete, ward ihm übergrosse Erhöhung (ὑπερυψωσε) und ein Würde-

namen von Gott gegeben. Das Onoma ist nun eben die hohe Benennung Christus, Messias, der von der Gottheit gleichsam zum Erbnehmer, Kleronomos, definitiv erklärte, = ὁρισθεις, Regent der Menschenwelt. Das διὸ sagt, dass dies als Belohnung gedacht war. So dachte Paulus immer: Jesus nämlich habe sich vorerst bis zum Tode als für das Gottesreich arbeitender und leidender Christus bewiesen. Nun aber habe ihn Gott durch die Wiederlebung als den Sohn Gottes im kräftigsten Sinn (ἐν δυναμει = κατ᾽ ἐξοχην) seiner geistigen Gesinnung für Heiligkeit gemäss, bestimmt gezeigt (ὁρισθ. = definirt). So Röm. 1, 4. Gott gebe ihm seitdem als Regenten über alles, was in der Menschenwelt ist, die Macht, die Feinde des Gottesreichs thatlos zu machen, bis er endlich sich und alles der Gottheit, als zurückgeführt, übergeben werde. 1 Kor. 15, 24—28.

Den Gedanken, dass Jesus als Messias προκειμενην αὐτῳ χαρᾶν (durch das, worin er eine messianische Gottgleichheit zeigen konnte) sich hätte verschaffen, dass er sich ein erfreuliches Leben hätte machen können, vielmehr aber, Schmach verachtend, sich dem Kreuzigungstode ausgesezt habe und deswegen jezt Gott zur rechten Seite size, drückte Paulus auch Hebr. 12, 2. in einfacherer Rede aus, so dass das Sizen zur Rechten der Gottheit eine hohe Belohnung war, indem es auch nach der Apokalypse ein Regierenlassen über das, was in der Menschenwelt zur Verwirklichung der messianischen Theokratie gehört, andeutet.

Wir fragen jezt nicht: Ob und wie Paulus dieses aus der unsichtbaren Welt herüber wusste? oder ob es ihm insofern gewiss war, weil er es als der Gerechtigkeit Gottes gegen den Messiasgeist und dem Zweck, ein Gottesreich durchzuführen, gemäss erachtete und also für nothwendig hielt? Es genügt für jezt, offenbar zu sehen, dass weder in dieser, noch in andern neutestamentlichen Stellen Christus als eine Potenz angedeutet ist, die sich, um das Heidenthum zu überwinden und Mensch werden zu können, aussergöttlich gemacht habe.

Im Althebräischen und Jüdischen hatte der Messiasbegriff, wie ich schon in der Einleitung zu meinem Leben Jesu dargelegt habe, vier Entwickelungsstufen. 1) Weil

Samuel, der Priester und Prophet, als Schophet = Dictator, Saul zum König ein-, aber auch wieder abgesezt hatte, so liess David durch Nathan 2 Sam. 7, 4—17., vgl. 1 Chron. 17, 11. 2 Chron. 23, 3. den Beschluss von Jehova, als Israels König, aussprechen: Das Königreich solle immer bei Davids Familie bleiben. Er wolle, wenn sie fehlten, als Vater sie strafen (nicht absezen); sie sollten (als Gesalbte, Messiase) *seine Söhne* seyn! Dies galt dem Königthum von Judäa und Israel. 2) In Jesaia, da die 10 Stämme zwar Jehova, aber auch andere Götter zugleich angenommen hatten, wurde der blos monarchisch gewesene Messiasbegriff mit dem Cultus verbunden. Nur vom Zion (der Davidischen Königsburg) aus gehe das wahre Gottesgesez unter die Völker! Der dort Regierende (Chiskiah) war also ein Gottgesalbter, auch zur Verbreitung der Jehovas-Verehrung. Dieser Zweck war idealisch; aber er schien nicht anders erreichbar, als wenn Gottes Macht den Juden andere Völker unterwürfe. Dies, weil es unentbehrlich schien, wurde (wie gewöhnlich die Menschen ihren Ideen Menschenleidenschaften beimischen) mit der Religionsidee vermengt. Als die Perser, das Göttliche auch ohne Bilder verehrend, die Juden als Feinde der babylonischen Chaldäer begünstigten, wurden die grossen Hoffnungen, dass die Völker alle dem jüdischen Cultus sich unterwerfen, Judäa mit Geschenken überhäufen würden, so gefasst, wie wir sie im Anhang bei Jesaia lesen. 3) Durch Rettungssiege gegen die macedonischen Syrer erwarb sich der Makkabäer, Simon, eine interimistische Vereinigung des Priester- und Königthums, interimistisch, bis ein Prophet (darüber, ob das Orakel für Davids Nachkommen cessire) ausspräche. Unter dem Namen Daniel haben wir die nur bis auf Antiochus Epiphanes Tod reichende, bis dahin sehr umständliche Orakel, wo dem Volke Gottes und seinem im Himmel geweihten Regenten, als Menschensohn, aber ohne ein Wörtchen von Davids Haus, gewaltsame Völkerunterwerfung verheissen wird. 4) Die Makkabäer aber waren so schlechte Messiase, dass die Volkshoffnung bis gegen die Zeit des Herodes hin wieder auf einen Sohn Davids zurückging, für den man aber, nach Daniel, Gewalt genug von der Allmacht

erwartete. damit alle Völker den Juden sich unterwerfen müssten, weil man anders einen allgemeinen Jehovacultus nicht für möglich hielt. Das Grosse, Wundervolle, Urchristliche ist 5) dass Jesu Geist statt des Tempelcultus Geistesverehrung, ohne Gewalt, durch Geistesrechtschaffenheit als Aufgabe des Messiasreichs viel reiner darstellte.

Jesus bewies sich (und Niemand weiss, wie dieses Ideal in ihm so wahr, so verbessernd in Kraft kam) als den wahren Messias, weil er den auf eine gewaltsame Weltherrschaft in den späteren Prophetenschriften gerichteten Messiasbegriff, in dem auch Maria nach Luk. 1, 32. 33. noch lebte, erst in die ächte Messiasidee erhob, dass das Gottesreich nicht durch Gewalt, sondern durch Umänderung der den Menschen gewöhnlichen, das Sinnliche nicht als Mittel regierenden Gesinnung gestiftet werden müsse. Eben dies ist das Menschlichgöttliche, so dass aus den historisch entstandenen Begriffen das Idealisch-Allgemeingültige hervorleuchtend gemacht wurde. Jahrhunderte vermenschlichen es wieder. Aber es dauert fort, unauslöschlich.

Wie viel einst unmittelbar der Messiasglaube wirken konnte, vermögen wir, dessen entwöhnt, uns nicht mehr aufregend genug zu denken. Jesus, als seiner Bestimmung zum Messias seit der Taufe entschieden gewiss, that und litt, was in der damaligen Vorbereitung einer solchen geistigen Theokratie nöthig und das Wirksamste war, dass er nämlich von Unten herauf im Volke und überall auf Gemüthsverbesserung drang, aller Gewalt aber (so möglich am dritten Pascha ein Volksauflauf gewesen wäre) sich enthielt, und doch auch der vorausgesehenen Verfolgung und schrecklichen Todesart sich nicht entzog, weil er durch Weichen den heiligen Eindruck, den er gemacht hatte und den gotteswürdig erfassten Zweck unterbrochen und zerstört haben würde. So erscheint practisch, menschlich, geschichtgemäss, ohne meteorische Fictionen, diese wundersame, weltumändernde Person in der traditionalen Geschichte ihres so kurzen, so folgenreichen Daseyns.

[XXIV. v. Schellings Lösung der Frage: Wie vollbrachte sich die Vermittelung der aussergöttlichen Potenz?]

Gott war, kraft des unauflöslichen Lebens, da er den Process der Schöpfung in Wirklichkeit treten liess, des conträren Seyns (B) durchaus mächtig. Durch den Menschen wieder erhoben, ward es das Nichtseyn-sollende, das Widergöttliche. Mit seinem Willen ist Gott nicht darin, sondern mit seinem Unwillen (wie die Theologen lehren, Gott sey die materielle Ursache auch der Sünde, oder die Kraft, mit der der Sünder wirkt: „In dem Verkehrten bin ich verkehrt"). Gott ist in den verkehrten Potenzen selbst verkehrt. Ohne eine Vermittelung wäre das menschliche Bewusstseyn verzehrt worden.

Diese Vermittlung aber, konnte sie in der anfänglichen Potenz (B) liegen? Nein! Denn dies Princip, das nicht seyn sollte, ist seiner Substanz nach der göttliche Unwille, und dadurch wieder das Seyn-sollende geworden (wie die Todesstrafe als Unwille des Gesezes das Seyn-sollende ist) und hat dadurch göttliches Recht. Gott ist zu gerecht, es gewaltsam aufzuheben, weil, wenn er es überwindet [?], seine Herrlichkeit um so grösser ist. Was Gott sich zum Gesez gemacht hat, zu überwinden, das will er so überwinden, dass es sich als überwunden erkenne.

Die vermittelnde Potenz aber, um die Vermittelung auszuführen, muss sich äusserlich von Gott lossagen. Dann hat aber jenes conträre Princip oder Unprincip so lange ein Recht zu seyn, als die vermittelnde Potenz in der Aussergöttlichkeit und Entfremdung von der göttlichen Einheit, in der gegen den göttlichen Willen seyenden Spannung sich behauptet. Daher wird das Urprincip im mythologischen Process nur äusserlich, nicht in seinem Rechte, überwunden, da die vermittelnde Potenz selbst aussergöttliche ist, und nur natürlich wirkt.

Selbst das höchste religiöse Bewusstseyn ist innerhalb dieses Processes, seinem Inhalt nach, eitel, weil es noch in der Trennung von Gott verharrt. Das Bewusstseyn ist im mythologischen Process in einem nothwendigen Processe.

So verschieden Judenthum und Heidenthum sind, so sind doch beide unter dem Gesez. Alles bis auf Christus ist unter dem Gesez beschlossen. Auch die Juden hatten kein kindliches Verhältniss, keinen Zugang im Geiste zum Vater. Die vermittelnde Potenz überwindet das contrarium im Heidenthum nur so weit, als sie auch von diesem negirt worden ist, und zwar thut jene dies nur kraft ihres natürlichen Willens, wie eine jede natura das ihr zukommende. Nun muss sie aber ihre μορφὴ θεοῦ, sich selbst in ihrem aussergöttlichen Seyn, aufheben. Nur indem sie sich selbst aufgiebt, kann sie auch die Macht des Urprincips aufheben. Damit ist nun der innerste Gedanke des Christenthums ausgesprochen [!?]. In jener Aufopferung erhebt sie sich von der Potenz zur Persönlichkeit. Dadurch wird sie Χριστός. Der Wille zu diesem Sichselbst-aufgeben kann nur ein freigefasster seyn, weil die vermittelnde Persönlichkeit durch den Fall frei geworden ist. Anderseits kann sie diesen freien Willen auch wirklich fassen, weil sie durch die Spannung nicht alterirt, weil sie blos leidender Weise gegen Wille und Schuld in die Spannung gesezt ist, wodurch die Einheit Gottes aufgehoben worden.

Weil sie in diesen Zustand blos leidend gekommen ist, so bleibt ihr Wille selbst unberührt von jener Katastrophe. Diese selbst giebt ihr erst eignen Willen. Da ihr die μορφὴ θεοῦ etwas äusserlich Angethanes ist, so bleibt sie das Bewusstseyn ihres ursprünglichen, unbefleckten Verhältnisses zum Vater, sie kann [323]) keinen andern Willen haben, als dies Verhältniss wiederherzustellen. So ist sie dem Willen nach Eins mit dem Vater, und darauf in all ihrem Thun ge-

323) Folglich müsste das, dass Jesus als Christus den äussersten Gehorsam gegen Gott durch die Aufopferung aller seiner Kräfte bewies, nur etwas wegen seiner göttlichen Persönlichkeit nothwendiges, nicht eine menschliche, der Belohnung würdige Freithätigkeit gewesen seyn? Oder soll der aussergöttlich-Gewordene auch des Bewusstseyns, dass er Gott sey, sich bisweilen (nach jenem ἐκένωσε) entledigt haben?

richtet. Der Wille, nicht blos das entgegenstehende Seyn, sondern nach ihrer äusseren Verherrlichung auch sich selbst aufzuheben, ist nicht mehr blos ein natürlicher Wille, sondern stammt nur von ihrer ursprünglichen göttlichen Natur her. Es ist der Wille des wahren Sohnes im Schosse des Vaters, der vom Himmel gekommen ist. Sein Leben hat er vom Vater, das urgöttliche Seyn ist nur Form an dieser Substanz. Dieser Wille bleibt auch bei seiner Trennung vom Vater Eins mit dem Vater.

In der Voraussicht, dass der Sohn nicht bloss das entgegenstehende Seyn, sondern auch sich selbst aufheben werde, überliess der Vater dem Sohn seit dem Umsturz das Seyn. Gott hat ihn gleichsam zum Erben gemacht. Nach 1 Kor. 15, 24. εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρί u. s. f. scheint es, als werde der Sohn die Herrschaft nicht behalten. Wir führen hier die Stelle zum Beweise an, dass während der Weltzeit die ganze Herrschaft dem Sohne übergeben ist, um das aussergöttliche Seyn als versöhntes zurückzubringen.

Das Seyn wird am Ende der Welt wieder im Vater seyn, als ein durch den Sohn zurückgebrachtes. Da es nun aber nie anders als durch den Sohn in Gott seyn wird, so ist damit kein Aufgeben seiner Herrschaft verknüpft, sondern als ein fortwährend durch ihn Uebergebenes kann es der Vater besizen. Beide übernehmen es also als ein gemeinschaftlich zu besizendes; es wird also nur das Ende der ausschliesslichen Herrschaft des Sohnes über die Welt damit ausgesprochen. Hat der Sohn alles Widergöttliche überwunden, so besteht seine Herrschaft nicht mehr als eine ausschliessliche. Aber erst muss ihm Alles unterworfen, d. h. muss er Gott und Herr über Alles geworden seyn.

Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater ist aber eine andere, als während und am Ende der Schöpfung; er kehrt nur als selbständige Persönlichkeit in den Vater zurück. Vom Geiste gilt dasselbe [324]).

324) Und doch ist vom Geiste bei diesem (vermeintlichen) aussergöttlichen Herrwerden des Sohnes gar nichts gesagt!

Und so erst sehen wir nun die Vollendung der Dreieinigkeit, in drei von einander unabhängigen Personen. Zuerst ist ἓν τὸ πᾶν, am Ende ist umgekehrt πᾶν τὸ ἕν. Jedes ist Eines, ist Gott; jede Potenz ist als eigne, selbständige Persönlichkeit Gott. Dann ist Gott Alles in Allem. Auch der Sohn erlischt, seiner Besonderheit nach, nicht. Dieser christliche Pantheismus ist vielmehr der vollendetste Monotheismus.

Jene höchste Idee der Dreieinigkeit ist daher nicht etwa blos logisch, sondern geschichtlich [??] aber die Vermittelung von Anfang bis zu Ende gehört dazu. Sie darf aber auch nicht in starrer Form ausgedrückt werden, sondern sie ist die von der Tautousie (worin nur der Vater demiurgische Ursache) durch die Heterousie (Spannung bis zur lezten Versöhnung) zur Homousie fortgehende. Die Häresen sind darin als nothwendige Momente aufgehoben, Sabellianismus, Arianismus (der Sohn als aussergöttliche Persönlichkeit. Nur nicht Geschöpf! das leztere war ganz falsch!).

Nur um des Willens der zweiten Persönlichkeit halber, dem Seyn in die Entfremdung zu folgen, um am Ende sich selbst mit dem Aussergöttlichen aufzuheben, nahm der Vater die Vermittelung an und gab ihm die Macht [?] über das gottwidrige Seyn. Nur so wollte er das Urprincip, das Organ seines Zorns, überwunden wissen. In Hinaussicht auf diesen Willen war das Heidenthum möglich. Der wahre Sohn war auch schon in der natürlichen Potenz und darum auch im Heidenthum. *Χωρις Χριστοῦ* [Ephes. 2, 12.] als solche waren sie; und doch war es nur dieselbe natürliche Potenz, die ihrer Natürlichkeit nach in Christo sterben sollte, wodurch die Heiden erleuchtet wurden.

Der Vater zog sich in das Bewusstseyn eines beschränkten Volks zurück und erschien auch hier nur in seinem Unwillen und seinem Zorn. Christus war das Licht, die Potenz des Heidenthums, wie der Vater die des Judenthums. Dort bildete sich Christus den Boden, da das Judenthum zu eng war. Heidenthum und Judenthum waren getrennte Oekonomieen, die im Christenthum zusammenfliessen sollten. Alles Wissen der Heiden wird im Ps. 94 von Gott abgeleitet. Auch

jene mythologischen Götter nannten die Heiden σωτῆρες. Da aber jene natürliche Potenz, das eigentlich Wirkende der Mythologie, die Gewalt über die Menschen erwarb, um am Ende das Göttliche hindurchbrechen zu lassen, so war auch im Heidenthum Christus im beständigen Kommen, ob er gleich erst wirklich kam, als die Zeit erfüllt war.

Christus ward versucht in Allem [Hebr. 2, 101.]. Wenn hier nichts ausgeschlossen ist, so gehört mit dazu, dass er im Heidenthum war. Schon damals war er der leidende Messias; er war in allen Zuständen des menschlichen Bewusstseyns versucht [325]), ohne selbst von ihnen befleckt zu seyn. Nur vollbracht hat er sein Werk in seiner persönlichen Erscheinung. Der Gesalbte, Christus, ist er durch seine Herrschaft über das aussergöttliche Seyn. Das Christenthum ist ewig und die wahre Religion nur dadurch, dass es schon im Heidenthum ist.

Die vermittelnde Potenz muss sich erst zum Herrn der entgegenstehenden Potenz gemacht haben, zur μορφὴ θεοῦ geworden seyn, das entgegenstehende Princip in seinem actus aufheben. Ist dies geschehen, dann ist die Zeit für jenes grosse Opfer gekommen, in welchem die vermittelnde Potenz mit dem Seyn selbst sich als aussergöttlich in Einer und derselben That aufhebt und so die wahre Versöhnung stiftet. Da erst, wenn sie des widerstreitenden Seyns Herr geworden, kann der Wille offenbar werden, den sie von Anfang an gefasst. ὁ Χριστὸς ἐφανερώθη [1 Timoth. 3, 16.], Christus ist Christus nur durch jenen Willen, und als offenbar erst in der That der ewigen, d. h. bleibenden Versöhnung.

Versöhnung war auch im Judenthum und Heidenthum, Opfer sind ein wesentlicher Theil derselben. Sie gehen aber nur auf äussere Versöhnung des entgegenstehenden Princips, das Ursache der Spannung war. Das Urprincip wird dadurch nicht in seinem Rechte, das es auf den Menschen hat, wenn auch in der Ausübung seines Rechtes, überwunden und versöhnt. Jene Opfer mussten daher wiederholt werden, weil

325) War denn jenes Versuchtwerdenkönnen nur Schein?

sie das entgegenstehende Princip nur äusserlich aufhoben. In dem grossen Opfer ist alle Spannung gelöst und ihr Grund selbst aufgehoben. Der, der in göttlicher Gestalt, statt Gottes, wie Gott war, entäussert sich seiner Gottheit, unterwirft sein aussergöttliches Seyn Gott als creatürliches (Menschwerdung), das Göttliche hebt sein Aussergöttliches auf (Tod), die natürliche Potenz stirbt. Indem sie dem Vater gegenüber, in's aussergöttliche Seyn folgend, ein eignes Seyn annimmt, konnte sie mit dem gottwidrigen Seyn nicht in Gemeinschaft bleiben, ohne den Zorn Gottes auf sich zu nehmen, und sich zum Mitschuldigen zu machen, und als unschuldig-Schuldige die Strafe dieses Seyns auf sich zu ziehen [326]).

Damit habe ich den genauen Sinn jener Lehren beibehalten, die in den gewöhnlichen Theorien nur uneigentlich verstanden werden. Die Philosophie der Offenbarung schliesst weit eigentlicher den Sinn der Schrift auf. Wir können das Christenthum um ein gut Theil eigentlicher und zugleich vernünftiger verstehen, als die halb-Orthodoxen.

Es wird im N. T. gesagt: Christus lud auf sich unsere Schuld; er hat sich für uns zum Bürgen einer neuen Einheit mit Gott gemacht [327]); denn die vermittelnde Function Christi ist seit dem Falle wirksam gewesen. Wer Bürgschaft leistet für einen Andern, ist verantwortlich für das, was dieser sich zu Schulden kommen lässt. Er ist nicht der Schuldige, aber doch ist er schuldig. Die zweite Potenz kann sich des gottwidrigen Seyns nicht annehmen, ohne selbst in seine Schuld mit einzugehen. Erhalten werden konnte das Menschengeschlecht durch ihn, aber nicht vor Sünde bewahrt werden; für die Erhaltung sich verbürgend, hat er auch alle Sünde auf sich genommen. So ward er der ewige Versöhner, im

326) Welch' ein Gemisch von willkürlichen dramatischen Fictionen, wo die Personen wie im Schauspiel mit einander gespielt haben müssten, damit es endlich ein philosophischer Offenbarer wie ein gelöstes Räthsel offenbaren könnte!

327) Beides wird weder im A. noch N. Testament je von Christus gesagt.

Heidenthum freilich nur als kosmische Potenz. In seinem Tode stirbt er als diese kosmische Potenz. Das Göttliche des Versöhners durchbricht das Natürliche und versöhnt es in jenem Tode.

Damit ist die Spannung aufgehoben. Spannung ist Unfriede; durch jenes grosse Opfer ist erst die ganze Spannung im menschlichen Bewusstseyn aufgehoben, und damit in ihm auch die ganze göttliche Einheit hergestellt.

Die Spannung erstreckte sich auch auf die dritte Persönlichkeit. Wie der Geist aber nicht unmittelbar negirt, d. h. aus dem göttlichen Seyn gesezt ist, kann er auch unmittelbar sich nicht herstellen, nicht unmittelbar wirken, und darum erscheint die dritte Potenz auch hier nur als antreibende Ursache. Die Propheten, sagt der Apostel, haben geredet, getrieben vom göttlichen Geiste (der Geist, als das Seyn-sollende, ist die Potenz der Zukunft). Er ist die durchwirkende, finale, zum Ende hindurchdringende Ursache. Auch in der Natur ist er Ursache alles dessen, was als zweckmässig erscheint; in ihm allein ist der Zweck und das Ziel.

Auch er ist kosmische Potenz geworden. Das N. T. unterscheidet sehr gut zwischen Geist der Welt (alles natürlich Kunstreiche und Sinnige) und dem Geist aus Gott. Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern [1 Kor. 2, 12.] den Geist aus Gott, und reden nicht mit natürlichen Ueberredungskünsten. Was der blose Weltgeist nicht offenbart, hat er uns geoffenbart u. s. f. Er heisst der heilige Geist im Gegensaz zum kosmischen. Daher wird er auch als höchster Lehrer vorgestellt, der in die ganze Wahrheit leitet [Joh. 16, 3.]. Der Geist kann nicht eher kommen, als bis das ganze Werk Christi geschehen ist. Die zweite Potenz muss, bis das Urprincip unterworfen ist, sich auch in Spannung gegen die dritte halten. Daher Christus vom heiligen Geist erst gesalbt werden musste, bei der Taufe. Wo der bisher Aussergöttliche durch eine Stimme vom Himmel als der wahre Sohn des Vaters erklärt wird, da kommt der Geist sichtbar auf den Sohn herab. Von

diesem Augenblicke an erst stellt sich die ganze Gottheit in Christus her, jezt ist er erst *εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου*, da er die ganze Gottheit leiblich (*σωματικῶς* auch in der dritten Dimension) darstellt [Koloss. 1, 19. 2, 9.].

Allgemein gesprochen in Bezug auf das Menschengeschlecht kann der Geist nur kommen, wenn der Vater schon versöhnt ist. Der Vater macht nur mit dem Sohne zugleich Wohnung im Menschen. Gott bleibt in uns; das erkennen wir aus dem Geist, den er uns gegeben hat. Der Geist ist der vom Vater und vom Sohn vermittelte. Allgemein kommt daher der Geist nur, nachdem Christus verherrlicht, des aussergöttlichen Seyns ledig ist, nachdem er aus dem Gericht (der Spannung) entnommen ist. Es ist euch nüzlich, sagt Christus, dass ich gehe, sonst kommt der *παράκλητος* nicht [328]) zu euch [Joh. 14, 16. 15, 26.].

Ehe Christus aus der Spannung gesezt ist, kann auch der Geist nicht kommen. Erst in seinem Tode war die Einheit mit dem Vater wieder hergestellt und konnte der Geist kommen, in locum Christi quasi succedens. Denn wenn Eine Potenz ihr Werk gethan hat, folgt die andere. Darum war es wichtig, die Potenzen als successiv zu bestimmen. In dem Heidenthum ward nur die äussere Einheit der Potenzen, nicht das Verhältniss zum wahren Gott hergestellt. Aber da die Spannung hier nur äusserlich aufgehoben wird, so kann der Geist nicht kommen, er bleibt fern, ist nur Zukunft; er bleibt Mysterium. Das Heidenthum schliesst sich nur durch etwas ab, das es selbst in die Zukunft sezt, und nicht in sich hat. Es endet mit einer Prophezeihung auf das Christenthum; durch Christus erst wird die dritte Potenz eine gegenwärtige.

328) So lange sich die Apostel unmittelbar an Jesus halten konnten, riefen sie das Heiliggeistige, das in ihnen selbst Rath und Hülfe geben konnte, nicht herbei. Wie unbehülflich schildert sie die evangelische Tradition, so lange sie nur von Jesus alles erhalten wollten, bis Apg. 1, 6. Erst als das Aeussere fehlte, riefen sie das Innerste zu Hülfe (Paraklet ist ein zur Hülfe Hervorgerufener.)

Durch diese Vermittelung und Versöhnung sind nun alle früheren Momente und Verhältnisse gesteigert, sind fasslicher und begreiflicher gleichsam geworden. Weil Christus nur durch den in ihm seyenden Vater Christus ist, so wird im Sohne das Göttliche offenbar; aber der, welcher zum Sohne erklärt wird, ist nicht der im Vater vor der Schöpfung Seyende. Jezt ist eine viel höhere, fasslichere Einheit gesezt. Derselbe, der seinen Willen in B legt, als der Unversönliche, legt seinen Willen in den Sohn und versöhnt das Seyn im Sohne sich selbst, und in dieser Vermittelung ist die höchste Einheit Gottes mit sich selbst hergestellt.

Hiermit glaube ich den Grundgedanken der Offenbarung ausgesprochen zu haben.

Was bisher im Allgemeinen dargestellt war, ist nun im Einzelnen zu betrachten. 1) Christi Wirken vor seiner Menschwerdung, 2) seine Menschwerdung, 3) die in Folge derselben gewordene Vermittelung.

[XXV. v. Schellings Auseinandersezung des Einzelnen. Christi Präexistenz.]

Der Anfang des Evangeliums Johannes [329]) hat alle Perioden der Präexistenz Christi genau bestimmt. Was zunächst die Deutung des Wortes ὁ λόγος betrifft, so redet zwar Philo von einem ϑεοῦ λόγος, unter dem er bald einen vorbildlichen Entwurf der Welt in Gott versteht, bald

329) Die sorgfältigste Geschichtforschung vermag nicht zu behaupten, wer das Johannesevangelium sammelte, wer den Prolog 1, 1—18., wer die Reflexionen vom Monogenes 3, 16—21. 31—36. 12, 37—50. als seine Ueberzeugung dachte. Er sammelt (woher?) Jesu Reden. Aber in diesen ist der Sammler historisch genau genug, nicht anzugeben, wie wenn Jesus sich selbst den Logos genannt oder Theilnahme an der Weltschöpfung sich zugeschrieben hätte. Weisst der positive Philosoph hierüber mehr, als die tradirte Offenbarung?

ein Princip, δι' οὗ Alles geworden ist. Sofern scheint er mit der demiurgischen Potenz ganz identisch. Wie kommt aber Philo zu diesem Ausdruck? Die Antwort scheint nicht schwer. Alles, sagt das A. T., ist durch das Wort Gottes gemacht. Dies nahm man bald als selbständig. Philo bemerkte, dass λόγος auch den Verstand ausdrückt und so mit dem platonischen νοῦς sich identificiren liess. Der λόγος war ihm der göttliche Verstand, durch dessen Zwischentreten er nun Gott soviel möglich von der Welt abhalten konnte. Aber Philo spricht nie von diesem λόγος absolut, sondern er nennt ihn ὁ θεῖος λόγος oder θεοῦ λόγος, auch ist der Ausdruck nicht der alexandrinischen Philosophie überhaupt [330]) gebräuchlich.

Bei Johannes ist, was bei Philo zweifelhaft, die Persönlichkeit des λόγος, entschieden, seine Bedeutung die demiurgische Persönlichkeit. Wie durfte aber Johannes den Ausdruck Philo's als so bekannt voraussezen? Eine andere Erklärung sezt: λόγος = Vernunft = σοφία! Und von dieser werde schon im A. T. gesagt: Der Herr hatte mich vor allen seinen Werken u. s. f. Aber beide Erklärungen sezen einen Genitiv voraus, der nun einmal nicht da ist. Johannes bedient sich dieses Wortes nur Vs. 1. und 14. Er wählt absichtlich den abstractesten Ausdruck, um ihn nach der Reihe in seinen verschiedenen Gestalten vorzuführen. Die abstracteste Erklärung wäre wohl: die Sache, von der hier die Rede ist, wie דָּבָר. Das Subject, von dem wir reden, war im Anfang [331]). (Die Juden nannten zu allen Zeiten Jehova הַשֵּׁם den Namen.) So wäre ὁ λόγος das über Alles erhabene Wort, d. h. die über Alles

330) Kennen wir diese anderswoher als aus Philo? — Uebrigens war zwischen Alexandrien und Ephesus viel Verkehr. Apollo war Alexandriner. Apg. 18, 24. Dessen allegorische Lehrart wirkte zu Ephesus, Korinth, auch auf Paulus.

331) ὁ λόγος ist nie „das, worüber oder wovon wir sprechen.“ Könnte ein Grieche schreiben: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, um den Gedanken zu erwecken: Im Anfang war Der, von welchem wir reden?

erhabene Sache oder Person. Wo das N. T. eine Unbestimmtheit beabsichtigt, drückt es sich auch abstract, unpersönlich aus, z. B. sagt der Engel [Luk. 1, 35.] bei der Verkündigung: das Heilige, das von dir geboren wird, wird Gottes Sohn genannt werden. So ist auch hier fürerst Alles noch zukünftig, wozu das erst unbestimmt gesezte Subject sich noch bestimmen wird.

Der ganze Prolog bleibt bei abstracten Bezeichnungen; er sagt nicht: der Erleuchtende, sondern das Licht. Der Brief des Johannes fängt ebenso abstract an: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς. In demselben Anfang heisst es: Wir schreiben περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Die Folge zeigt, dass dies nur abstractere Umschreibung von ζωή war. Die Targumim sezen häufig statt Jehova „das Wort Jehovas." Das ist nur Umschreibung; wie aus der Stelle erhellt, wo der König von Juda zu Benhadad schickt und sagen lässt: es ist ein Bund zwischen mir und dir. Da übersezen die Targumim: zwischen meinem Worte und deinem [332]).

In Einer Stelle kommt ὁ λόγος τοῦ θεοῦ vor, in der Apokalypse [19, 14. vgl. Hebr. 4, 12.], wo von einem geheimnissvollen Namen Christi die Rede ist. Auch hier heisst λόγος nur Subject, Subject Gottes. Denn der Sohn ist das subjectum primum divinitatis. Gott ist zuerst gar nicht anders da, als in der Form des rein Seyenden, des actus purus, der dem Wesen [333]) zuvorkommt. Der-

332) Wenn die Person zugleich angedeutet ist, kann wohl gesagt werden: Mein Wort an Dein Wort! statt: Ich der Sprechende an Dich als Sprechenden (wie: Mea Majestas, Tuae!). Wenn aber ὁ λόγος allein steht, kann es nicht blos Umschreibung Gottes seyn. ὁ λόγος ist die sprechende, gebietende, lehrende Intelligenz, wie sie erst in Gott als ἐνδιάθετος gedacht wurde, und alsdann von alexandrinischen Juden als ein aus Gott erzeugtes Einzelwesen angenommen war.

333) Einen actus, der dem Wesen zuvorkomme, einen Geist, in welchem mehrere Geister erst Potenzen und endlich Personen werden, zu denken? Wer hat hierzu in der

selbe wird hernach zur Potenz und zwar zur zweiten. Im Hebräerbrief [1, 3.] heisst er χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, ausgeprägtes Wesen seiner ὑπόστασις, d. h. des actus purus, der allerdings das Prius, das primum de Deo intelligibile ist. Der actus purus, zur Potenz herausgesezt, erhöht, objectiv geworden, ist expressa imago.

Ehe wir zur Erklärung dieser wichtigen Stelle übergehen, sei noch eine allgemeine Bemerkung gemacht. Man macht jezt von grammatischer Auslegung die Rechtgläubigkeit abhängig, was aber eine sehr schlechte Stüze ist. Wir sind darauf hingewiesen, zuerst nach dem Reiche Gottes, d. h. nach dem Complexe der göttlichen Veranstaltungen zu trachten. Nun verweist man auf die göttliche Auctorität der Schrift, und man versteht darunter einzelne Stellen. Es wird zur wahren Stellenjägerei, wobei es um den wahren Verstand nicht zu thun ist. (Um sich von den wichtigsten Wahrheiten zu überzeugen, muss man in's Ganze [334]) übergehen.) Da bleibt nichts anderes, als der Lehrbegriff, wie er im 16. Jahrhundert niedergelegt wurde. Hiernach hätten also weder Sprache, noch Auslegung, noch sonst das Studium seit dem 16. Jahrhundert einen Fortschritt gemacht. So wenig aber nach dieser Seite der christliche Geist aus einer Mosaikarbeit zusammenzusezen ist, so wenig lässt er sich von einer Philosophie erklären, die alles Geschichtliche von sich weist. Als ein Denkmal solcher Auslegung sehe man Fichte's Erklärung dieses Prologs nach; viel anders kann aber auch die spätere Philosophie sich nicht äussern.

Erfahrung über das, was wir Geist nennen, oder in Ideen einen Grund?

334) Wer weiss in einer tradirten Offenbarung das Ganze anderswoher, als aus den einzelnen Aussprüchen? Entweder ist nirgends eine infallibel gegebene Offenbarung, oder ist das Gegebene als das Infallible wörtlichst festzuhalten!

Nun zur Geschichte der zweiten Persönlichkeit! ἐν ἀρχῇ, d. h. ohne dass eine Potenz oder irgend etwas vorausging. Nichts ging ihm voran, selbst Gott nicht. Denn Gott selbst war in seinem reinen Seyn, wo er nicht Gott ist [!!]. Es heisst schlechthin ἦν, im reinen Seyn, er war der actus purus des göttlichen Seyns selbst. Die Rede schreitet aber vom unvordenklichen Seyn weiter dahin, wo dies reine Seyn ex actu puro gesezt, potentialisirt und ein Seyendes geworden ist πρὸς τὸν θεόν. Dass ein anderes Moment hier eintritt, zeigt die Wiederholung des ὁ λόγος. Es ist derselbe und doch gewissermassen schon ein anderer λόγος, von Gott schon unterschieden, obgleich nicht ausser ihm seyend. „πρὸς τὸν θεὸν.“ Denn in der Gewalt Gottes steht das reine Seyn, so wie es durch die anfängliche Potenz ex actu gesezt wird. Das Subject ist bei Gott, d. h. zunächst in der Vorstellung Gottes, vor der Schöpfung, und in der Schöpfung (reell) von Gott unterschieden als demiurgische Potenz. Das Seyn des Logos in der göttlichen Vorstellung und in der Schöpfung sind zusammengefasst in: „Der Logos war bei Gott“ [335]).

Der Apostel rückt weiter: „und dasselbe Subject war Gott, d. h. am Ende der Schöpfung im Besize einer Gottheit, die es aber nicht für sich, sondern nur im Vater hat, daher heisst es auch nur: θεός.“

Die Momente sind also folgende: erst das reine A, ewig seyend; sodann als A gesezt, vor Ewigkeit; endlich als wirkende demiurgische Potenz (seit der Schöpfung). Gezeugt ist er im Anfang der Schöpfung, d. h. genöthigt, sich zu verwirklichen [336]).

335) Πρὸς אֶל ist zu, nicht παρὰ bei! ὁ θεος mit dem Artikel ist die wahre, eigentliche Gottheit. Allein in der Richtung und Beziehung auf diese hin musste der Logos seyn, wie noch nichts anderes geworden war. Was aber in der Richtung auf ein Seyendes ist, ist nicht dieses selbst.

336) Wer offenbart diese 3 oder 4 Momente. Der Text? Nein! Nur der das Ganze ohne historische = der alten Zeit ge-

Wie verträgt sich diese Ansicht aber mit der ewigen Zeugung des Sohnes? Wird unter dieser der absolute Ausgangspunct verstanden, so ist es der Gedanke des reinen, jeder Potenz selbst zukommenden actus, in welchen darum selbst nichts Geschehendes aufgenommen werden kann. Es ist der einfache Gedanke absoluter Position. Deshalb wird sogleich von ihm hinweggegangen. Er ist nur Moment [337]), Gedanke eines Augenblicks. Der Gedanke der Ewigkeit ist ganz untheilbar und hat nur den Inhalt, dass Gott ist. In diesem einfachen Gedanken ist kein Raum für Zeugung, oder sie könnte in dieser Enge nur logische Bedeutung haben. Ewiger Weise folgt aus einem Wesen nur, was logisch daraus folgt. 2 R in einem Dreieck; hierbei ist kein Vorgang.

Die Vorstellung einer ewigen Zeugung, näher bestimmt: gignere est naturae, creare voluntatis! war eine im Gedränge gegen die Arianer erzeugte, die jezt

mässe Erklärung der einzelnen Aussprüche wissende positive Philosoph.

337) Abermals ein Räthsel, das man sich selber macht und alsdann unrichtig löst. So lange angenommen wird, der Würdename des Messias „Sohn Gottes" hange ab von einem „ewigen" Gezeugtseyn in Gott, so lange bleibt das Denken in dem Widerspruch mit sich selbst, dass, wo doch nichts anfing und auch der actus purus ein unvordenklich immer geschehendes seyn müsste, dennoch jenes Gezeugtwerden, wenn auch nur als Gedanke eines Augenblicks, später als das Zeugen seyn müsste. Aber diese Collision entsteht nur in der kirchlichen, und jezt auch in der positiv philosophischen Dogmatik. Der biblische Name: Sohn Gottes, entsteht nicht aus einem Gezeugtseyn. Er ist Prädicat der geistigen Würde. Deswegen steht oft genug Sohn Gottes in den Texten, niemals Gott der Sohn!! (Dass Arius und Athanasius Ps. 2, 7. missdeuteten, daran ist das Urchristenthum nicht schuld; nur der falsch philosophirende Dogmaticismus ist's. Die historische Interpretation löst die selbstgemachte Verwickelung.)

ohnehin ziemlich aufgegeben ist und keine Wichtigkeit hat. Sie könnte nur logische Emanation seyn. Auch ist kein Grund dafür im N. T. Johannes sagt nicht: im Anfang ward der λόγος erzeugt, sondern: er war. Die Theologen haben die Unterscheidung des absolut Ewigen und dessen, was von Ewigkeit ist, nicht gemacht. Die ganze Genealogie der Zeit war früher ganz unbestimmt und kann erst durch eine positive Philosophie bestimmt werden. Die Zeit war immer das böse Gewissen der leeren Metaphysik.

Die reine absolute Ewigkeit ist nur ein Gedanke des Augenblicks; aber von Ewigkeit, d. h. von da an, dass Gott ist (act. pur.), stellt sich Gott jene zeugende Potenz dar, an der er das Mittel hat, alle seine künftigen Schöpfungen vorauszusehen. Dies Moment hat, ohne selbst schon Zeit zu seyn, doch eine Beziehung auf die künftige Zeit und Welt. Diesen von der absoluten Ewigkeit angehenden Moment wollen wir die vorzeitliche Ewigkeit nennen (die absolute Ewigkeit ist die überzeitliche [338])). Die absolute Ewigkeit ist nur das dem Gedanken, nicht der Zeit nach Vorausgehende. Die vorzeitliche Ewigkeit aber wird gegen die folgende Zeit zu einer vergangenen, vorzeitlichen. Sie wird, obgleich für sich selbst noch nicht zeitlich, durch die Schöpfung als Vergangenheit und demnach als eine Zeit gesezt. Denn mit der Schöpfung fängt eine neue Zeit an, die nur Gegenwart ist.

338) Worte, Worte, die keinen Begriff haltbar geben. Zeit ist freilich nicht, wenn nicht Denkende sind, welche die Dauer messen. Aber die ewige, anfanglose Dauer ist nur als unermesslich zu denken. Was auch nur um ein Moment, um einen Gedanken später seyn müsste, als das andere, wäre nicht ewig. Eine vorzeitliche und eine überzeitliche Ewigkeit muss immer seyn eine anfanglose Dauer, die nicht gemessen wird. Das Messbarwerden der Dauer, und das Messen derselben macht die Zeit. Das dauernde Selbstbestehen der Dinge und das messende Betrachten der Geister muss zusammen kommen. Ohne diese zwei Factoren ist keine Zeit; wohl aber ungemessene Dauer.

Zeit tritt überhaupt erst mit der Schöpfung ein, wenn Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gesezt ist. Jeder Zeit ist eine Vergangenheit vorauszusezen. Die einzige Art, sich einen Anfang der Zeit zu denken, ist, dass das, was zuvor nicht Zeit war, als Zeit, d. h. als Vergangenheit gesezt werde. Nur ein solcher dynamischer Anfang der Zeit lässt sich denken, nicht ein mechanischer. Mit der Schöpfung erst fängt die Unterscheidung der Aeonen an, der vorzeitlichen Ewigkeit (durch die Schöpfung als Vergangenheit gesezt), der Zeit der Schöpfung (Gegenwart) und der Zeit, in welcher Alles durch die Schöpfung gesezt werden soll (zukünftige Ewigkeit). In die dritte ist die Schöpfung nicht gelangt, ist in der zweiten arretirt worden; die Zeit, die immer nur sich selbst sezt, A + A + A in's Unendliche, ist nicht die wahre. Die Gegenwart müsste in ihre Zukunft durchdringen; das wäre erst die wahre Zeit. Die scheinbare Zeit ist die Zeit dieser Welt, von der gewöhnlich allein in der Philosophie die Rede ist. Diese Zeit geht nicht über diese Welt hinaus.

Von dem grossen System der Zeiten, das in der Absicht des Schöpfers lag, ist diese Zeit nur ein Bild; daher sich Alles im Cirkel wiederholt [?]. Diese Zeit hat weder eine wahre Vergangenheit, noch eine wahre Zukunft. Die wahre Zeit ist eine Folge von Zeiten, sich nicht immer wiederholend. Mit der Schöpfung war eine wahre Folge der Zeiten gesezt; die die Schöpfung [339]) sezende That sezt zugleich die Zeit. Sie selbst, die That, ist daher nothwendig über aller Zeit, πρὸ πάντων αἰώνων, die That der Schöpfung ist erst Sezen der grossen Aeonen. Anfang der Schöpfung ist, dass der Sohn gesezt wird; durch ihn sind daher die Aeonen gesezt, und er vor allen Aeonen gesezt oder gezeugt.

Das ἐν ἀρχῇ ist vor jedem Moment zu wiederholen, aber immer in verschiedener Bedeutung: 1) absolute Ewigkeit, 2) von Ewigkeit, 3) vor der gegenwärtigen Ordnung der

339) Die Zeit ist ewig, anfanglos, wenn ewig Geister sind, deren Gedanken die Dauer (das Selbstbestehen) messen.

Dinge, die durch den Umsturz gesezt ist. Behauptung des N. T. ist also einmal das ewige Seyn des Subjects, das der Sohn ist. Sodann von Ewigkeit ist der Sohn vom Vater auch als Sohn erkannt [1 Petr. 1, 20.] προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κοσμου.

In Paulinischen Stellen ist nicht sowohl [340]) von ewiger Zeugung als von dem ewigen Vorsaz die Rede, da Gott den Sohn in seinen Plan aufnahm. So Paulus von dem Geheimniss, das Gott beschlossen seit Weltzeiten. So spricht Christus von der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte vor der Welt. Von Ewigkeit ist der Sohn geliebt und erkannt.

In der Freiheit, das Urseyn zu potentialisiren und zu schaffen, ist Gott erst, indem er den Sohn hat, weil er in diesem das entgegenstehende Seyn überwindet. Der Gott ist Gott, der frei ist, der machen kann, was er will. Gott ist erst Gott in dem voraus erkannten und geliebten Sohn. Der Sohn gehört sofern zum Wesen Gottes. Drittens aber vor der Schöpfung, im Anfang derselben ist der Sohn gezeugt, d. h. als selbständige Potenz gesezt. Anfang der Schöpfung ist, dass die zweite Potenz als solche herausgesezt wird. Darum heisst sie πρωτότοκος πάσηϛ κτίσεως [Koloss. 1, 15.]. Darum [Apok. 3, 14.] ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεου (beide Stellen sind gegen eine ewige Zeugung). Als das Sezende der Zeit bleibt aber die Zeugung über der Zeit. Ewig sezt der Vater die Spannung, dass ewig dieselbe überwunden und so ein ewiges Leben sey [??].

Die gegebene Erklärung von Johannes 1, 1. leuchtet auch darum ein, weil damit wirklich ein Fortschritt in den drei Gliedern des Sazes gegeben ist. In der Schöpfung war er blos bei Gott [341]), nicht Gott; darum kommt er Vs. 2.

340) Vielmehr nirgends.

341) Die gewöhnliche Uebersezung: bei Gott, ist immer sprachwidrig. ἦν πρὸς τὸν θεὸν ἐν ἀρχῇ ist: ad ipsum (proprie sic dictum) Deum pertinebat. Im Anfang, da nichts anderes war, konnte sich der Logos nirgends hin beziehen als — zu ὁ Θεο = πρὸς, zu dem, der κατ᾽ ἐξοχην Θεος ist.

wieder auf das Frühere zurück, um dann Vs. 3. wieder sein Verhältniss zur Schöpfung, seine demiurgische Function aufzunehmen. Vs. 4. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν nicht „das Leben", nicht Ursache des Lebens, sondern in ihm war Leben. Wie der Vater Leben in sich hat, so gab er auch dem Sohn ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ [Joh. 5, 26.]. Nämlich die Erzählung ist einen Schritt weiter gegangen zu dem Sohn, wie er ausser dem Vater selbständig ist; es bildet gleichsam einen Gegensaz zu dem θεὸς ἦν. So lang er Gott war, hatte er ζωὴν nicht in sich selbst.

Dass das aussergöttliche Seyn des Subjects damit gemeint ist, erhellt aus: καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. Dass der Vater dem Sohn gegeben hat, ausser ihm zu seyn, war das Heil des Menschengeschlechts. Das Menschengeschlecht ist damit schon erklärt als das der Finsterniss anheimgefallene. Auch scheint dies Licht wirklich schon in der Finsterniss (Vs. 5.), d. h. im Heidenthum [342]). Φαίνει ist eine blos natürliche Wirkung; daher das Verhältniss ganz

Nach der alexandrinisch-jüdischen Logoslehre ist die Vorstellung diese: Der eigentliche Gott ist eine Denkkraft, Logos endiathetos, welche die Ideen von allem, was werden kann, ewig in sich hat. Ehe die Welt werden konnte, gab der Gott aus sich heraus eine alle dazu nöthigen Ideen enthaltende Intelligenz, Logos prolatitius. Diese stund dann ausser dem Urgott und war πρὸς = nur in der Richtung und Beziehung auf ihn, weil noch nichts anderes war. Sie selbst aber war ein Theos, ein die andern Dinge Sezender. Ohne sein Sezen ward nichts von allem dem Werdenden.

342) Das Judenthum war wie das Heidenthum in Finsterniss, weil alle Volksreligionen nicht anerkannten eine überall ohne Tempel und Localmeinungen ausführbare Religiosität oder geistige Harmonie mit Gott als Geist und Vater. Beide zusammen nennt deswegen der Prolog Vs. 9. 10. Welt, κοσμος. Deswegen ist immer die Hauptfrage: Wodurch erhob das Urchristenthum Jesu seine Volksreligion über die, wo die Gottheit als eine besondere äussere Verehrungsarten fordernde Macht gedacht war?

unpersönlich ausgedrückt; noch nichts Persönliches, noch nichts von einem Willen.

Damit stimmen auch die Weissagungen des A. T.: zum Licht für die Heiden. Ia das Unwillkürliche und blos Natürliche in der Wirkung der vermittelnden Potenz ist bei Jesaias 42, 19. so ausgedrückt: Wer ist so blind als mein Knecht, wer so taub wie mein Bote, den ich sende? „Und die Finsterniss begriff das Licht nicht", das ist dasselbe, was wir vom Heidenthum gesagt haben, auch im Heidenthum ist Christus, aber nicht als solcher; er ist da blos das Licht.

Nun das geschichtliche Hervortreten in der Offenbarung. Zunächst der Vorläufer. Bis hierher war ein stätiges Fortschreiten. Diese Zwischenzustände im Heidenthum machen erst die Menschwerdung Christi begreiflich. Es ist nicht ein unmittelbarer Uebergang vom Göttlichen zum Menschlichen; das ganze Heiden- und Judenthum liegt dazwischen. Nunmehr das wirkliche Kommen Christi. „Es war das wahre Licht im Kommen." Das wahre Licht ist entgegengesezt dem blos natürlichen, scheinenden; das wahre ist, das jeden Menschen [343]) erleuchtet. Φωτίζει im Gegensaz von φαίνει, das Licht, das nicht mehr blos scheint, sondern das jeder begreift, weil sich das Persönliche nicht mehr unter ihm verbirgt. ἦν ἐρχόμενον, der Ausdruck lässt den Apostel daran denken, dass der, der als wahres Licht gekommen, von jeher in der Welt gewesen. „Er war in der Welt." κόσμος ist wie beim Folgenden καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Es ist von dem kosmogonischen demiurgischen Daseyn der zweiten Potenz die Rede. „Denn die Welt ist sogar durch ihn geworden." Er war von jeher die demiurgische Potenz. Aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam zu den Seinen, die ihn schon kannten (die Juden sind sein Urvolk), die er sich zum voraus schon erwählt hatte, aber die Seinen nahmen ihn nicht an. Jezt, da er als Person erscheint, war

343) „Jeden Menschen"; was also nichts Particuläres, nicht überall Erkennbares, als unentbehrlich zur Religiosität voranstellt.

die Zeit des Begreifens, des freien Annehmens gekommen. Die Heiden hatten ihn nur nicht erkannt.

Die ihn aber annahmen, denen gab er Macht, d. h. die Möglichkeit, die durch den Fall [??] unterbrochene göttliche Geburt in sich wiederherzustellen.

Bis hierher ging die Rede noch auf die Zukunft. Nur das lezte Factum: das Subject, das mit all den Prädicaten ausgestattet ist, ward Fleisch und wohnte unter uns; wir sahen, da sie vorher verborgen war, seine Herrlichkeit, die sich von seimer ursprünglichen Gottheit, seinem Einsseyn mit dem Vater herschreibt, wir sahen ihn, der wahrhaft mit dem Vater Eins ist: es ist ein Wille nicht blos der Potenz, sondern des Sohnes, der sich als vom Himmel gekommen offenbart im Menschgewordenen. Wer den Sohn sieht, sieht den wahren Sohn und in ihm den Vater [344]). Diese Geschichte des Johannes enthält das wahre Wissen, wodurch unserem Bewusstseyn etwas wahrhaft Positives, Erweiterndes zu Theil wird.

[XXVI. v. Schelling über die Offenbarung im Judenthum.]

Haben wir die natürliche Geschichte der vermittelnden Potenz in der ganzen Mythologie erkannt, so kommt es darauf an, ihre persönliche Wirkung im Judenthum und Christenthum zu zeigen. Welches war ihre Wirkungsweise in der alttestamentlichen Verfassung? Eine vermittelnde Potenz sezt stets etwas voraus, das Vermittelung fordert. Weit entfernt, das ursprüngliche Bewusstseyn dieses gleichsam vorbehalte-

344) Als Sohn, insofern Jesus als Messias Gott wie ein Kind den Vater, nicht mehr wie einen Gebieter, erkannte und geistig verehrte, hatte er auch denen, die ihn sahen, mit ihm umgiengen, Gott nur als einen solchen Vater sichtbar, anerkennbar gemacht. Joh. 14, 9. Sohn kann in dieser Stelle nie eine besondere Potenz oder Person in dem Gottwesen bedeuten. Denn in diesem Sinn zu sagen: wer die zweite Potenz sieht, sieht die erste! wäre unmöglich.

nen Theils der Menschheit vom allgemeinen Schicksal des mythologischen Processes von der Gewalt des Princips, dem das Bewusstseyn der Menschheit im mythologischen Process erlag, eximirt zu denken, sezen wir vielmehr für beide Theile der Menschheit denselben terminus a quo.

Ein unmittelbares Verhältniss hat die gesammte Menschheit und so auch das Bewusstseyn der Abrahamiten nur zu dem relativ Einen Gott. Der unmittelbare Gott, der nichtgewordene, nicht-geoffenbarte auch des israelitischen Volks, ist nicht der wahre, sondern derjenige, dessen Einzigkeit sich späterhin als ausschliesslich darstellt, der später als eifersüchtig auf den Alleinbesiz des Seyns erscheint, als verzehrendes Feuer. Aber eben diesem Gott nicht so sehr entgegen, als zur Seite, ihn dem wahren Gott vermittelnd, steht eine andere Persönlichkeit, die in dem Nichtwahren das Bewusstseyn des Wahren aufschliesst; das Geoffenbarte ist ein Hervorgebrachtes, nicht ein Unmittelbares. Das schon Daseyende kann nicht das Wahre seyn.

Wir wollen das Verhältniss an einem Ereigniss darstellen, das gewissermassen urbildlich ist für die ganze Folge alttestamentlicher Offenbarung. Abraham wird von Gott versucht [Genes. 22.] zu einer Handlung, gegen welche sich das menschliche Gefühl empört, und worauf der älteste Fluch ruht. Derselbe, der nach der Sündfluth gesagt: Wer Menschenblut vergiesst, dess Blut soll wieder vergossen werden; euer Blut, zum Besten eurer Seelen, will ich rächen! derselbe sollte an Abraham diese Aufforderung haben ergehen lassen? Zur selbigen Zeit hielten andere Völker es für ein religiöses Gebot, ihre Kinder zu opfern. Das Princip, das Abraham dazu versuchte, war dasselbe, welches andere Völker zu denselben Handlungen verleitete. Die Offenbarung an Abraham war nämlich an ein falsches göttliches Princip geknüpft [??] oder hatte dieses zur Voraussezung. Die Offenbarung des wahren Gottes, die jene Handlung verbietet, ist nicht an das falsche Princip geknüpft. Der Engel Jehovas wehrt dem widergöttlichen Princip. Der, welcher Elohim genannt wird, ist die Substanz des Bewusstthuns, der Engel Jehovas ist nichts Substantielles, sondern

ein im Bewusstseyn nur Werdendes, nur Erscheinendes. Er ist nicht substantiv, sondern nur actu da, ist nur Erscheinung des Jehova, und sezt daher immer den Elohim als Substanz, als Medium seiner Erscheinung voraus. Er ist nicht für sich der wirkliche; denn er sezt die Sollicitation und deren Princip selbst als Bedingung seiner Wirksamkeit voraus.

Keiner von beiden für sich ist der wahre Gott, sondern dieser erscheint nur, indem er den vorausgehenden aufhebt, der wahre Gott ist in dieser Erzählung durch den falschen [345]) vermittelt, und das ist die Schranke des A. T. Offenbarung ist nur möglich durch ein Mittel; dies aber wird durch das gegengöttliche Princip gegeben. Die höhere Potenz überwindet hier die niedere nicht durch natürliche Wirkung, sondern wollend, und bringt dadurch die Erscheinung des wahren Gottes hervor. In dem unmittelbaren Seyn wird sich der wahre Gott ungleich, vermittelt sich und bringt sich somit im Bewusstseyn hervor. Anders ist keine Offenbarung möglich; von aussen lässt sich kein Bewusstseyn infundiren, sondern nur vermittelst eines schon seyenden Princips, das sich schon als Potenz im Bewusstseyn verhält.

Die alttestamentliche Offenbarung sezt immerwährend die Spannung voraus. Die ganze Religionsverfassung beweist die Anerkennung der Realität des conträren Princips, das auch dem Heidenthum zu Grunde liegt; sie muss dies als ihre Voraussezung schonen. Das heidnische Princip ist in der mosaischen Religion nur das stets beschränkt-werdende; darum ist auch das A. T. vorzugsweise die Periode der göttlichen Offenbarung. Denn jede Offenbarung sezt ein verdunkelndes Princip voraus, und so ist Christus Ende der Offenbarung.

345) Wie aber hätten alsdann die im A. T. unterscheiden können, was vom Falschen und was vom Wahren als Gebot an sie komme? War dort keine infallible Mittheilung; was konnte dann entscheiden, als die Vernunftidee von der Gottheit: also die Rationalität! „Sie kann nicht Unrechtes wollen!“

Die wirkliche Erscheinung Christi ist mehr denn Offenbarung, weil sie die Voraussezung der Offenbarung und damit diese selbst aufhebt. Die Offenbarung des A. T. ist nur die durch die Mythologie hindurchbrechende Offenbarung; das Christenthum hat diese Hülle (das Heidenthum) durchbrochen. So hebt in einem Acte das Christenthum Judenthum und Heidenthum auf.

Das A. T. aber musste seine Voraussezung schonen. Israel schreibt sich von einem Geschlechte her, das sich ausser den Völkern hielt, das an dem Gott festhielt, der ursprünglich der ganzen Menschheit gemein war. Dieser Gott ist noch kein materieller Gott, sondern wird geistig immer noch als der Herr des Himmels und der Erde gedacht. Diese Einheit und Geistigkeit blieb bei den Abrahamiten immer das erste Gebot, aber eben Gebot. Strabo sagt [Buch 16. Fol. 523. ed. 1587.] von Moses: er sprach und lehrte, dass die Aegypter nicht recht denken, die Gott den Thieren und dem Vieh gleich bilden, noch die Hellenen, welche θεοὺς ἀνθρωπομόρφους hätten, sondern nur Eines sei Gott, was uns Alle umfasst, was wir Welt nennen, oder Himmel oder die Natur der Dinge. Wer möchte davon aber ein sichtbares Bild machen? Aber einen Tempel und ein Heiligthum machte er, um darin Gott zu verehren ohne Gestalt.

Aber in Aegypten, bei dem Fortschreiten des mythologischen Processes, hatte sich den Juden jener Gott zu einem ausschliesslichen fortbestimmt (das kronische Moment). Daraus wird sich ihr Verhältniss in Aegypten, ihre Vertreibung aus Aegypten bestimmter erklären lassen. Weil sie Nomaden auch in Aegypten und der väterlichen Lebensweise treu bleiben, suchen die Pharaonen sie zu Feld- und Städtebau anzuleiten. Die Israeliten wurden in Aegypten angesehen als Verehrer des Typhon (Rest des ausschliesslichen, verzehrenden Princips, das schon einem milderen Princip, dem Osiris weichend, nur in beschränkter Gestalt in kleinen Tempeln verehrt wird). Die Logographen [346]) bei Plutarch [über Isis

346) Plutarch sagt nicht, wer diese Sage, welche Typhon und die Judäer in eine Verbindung bringt, bewähre. Sie kann

und Osiris Cap. 31.] erzählen, 7 Tage lang sey Typhon, der Herrschaft entsezt, aus der Schlacht auf einem rothen Esel geflohen und habe, als er gerettet war, den Hierosolymos und Judaios erzeugt. Tacitus hist. 5, 2. nennt als Heerführer der Juden aus Aegypten Hierosolymos und Judaeus[347]).

Am 7. Tage ruhte Typhon; auch Tacitus erwähnt des 7. Tags und des 7. Jahres. Nach Einigen sey dies Einrichtung des Kronos, da die Hebräer mit dem Kronos verdrängt worden seyen aus ihrem Siz. Kronos bei den Römern = Typhon.

Merkwürdiger Weise war בַּעַל־צְפוֹן, ein Heiligthum des Typhon[348]), eine erste Lagerstätte der Juden [2 Mos. 14, 2.].

Bei dem Propheten Amos [5, 25.] zur Zeit Jerobeams, sagt Jehova: Habt ihr Opfer und Gaben mir gebracht in der Wüste 40 Jahre, Haus Israels? Ihr trugt[349]) die Hütte

nur eine späte historische Vermuthung gewesen seyn, da Jerusalem erst unter David judäisch wurde, auch die unter Mose Ausziehenden noch nicht Judäer genannt waren. Plutarch legt auch selbst keinen Werth auf diese Combination.

347) Tacitus p. 350. führt nur an: Quidam (tradunt): regnante Iside exundantem per Aegyptum multitudinem, ducibus Hierosolymo ac Juda, proximas in terras exoneratam Von Typhon sagt Tacitus hier nichts. Auch seine Sage gehörte, wie die Namen der duces zeigen, nicht zu den alten.

348) Typhon wird mit Tet ט geschrieben, ist also ein ganz anderes Wort, als Zephon. Dieses bedeutet verdeckt, verborgen, Norden (wohin die Sonne nicht kommt). Typhon von טפה ist extinctor. Aber dass den Hebräern, als nomadischen Colonisten, Hang zu Typhon zugeschrieben worden sey, dies hat keine historische Spur für sich. Mit dem Meer, wo Typhon herrschte, hatte die hebräische Nation nie viel zu thun.

349) Die Stelle bei Amos 5, 25. 26. wird sehr häufig, wie auch hier, missverstanden, wie wenn der Prophet behauptet hätte: Die Israeliten hätten (unter Mose) in der Wüste doch auch Götterbilder gehabt und unter Zelten verehrt. Wer kann

eures Königs, und Kijun, euer Gözenbild u. s. f. Kijun =

annehmen: Mose, welcher die Schwerdter der Leviten, seines ausgewählten Stamms, gegen den Baal-Peors-Dienst so entschlossen gebrauchte, würde öffentlichen Gözendienst 40 Jahre lang geduldet und übersehen haben? Kein mit dem Charakter Mose's bekannter Prophet hätte dies nur für möglich halten können! Amos sagt gerade das Gegentheil. Vs. 21. „Ich hasse, verschmähe eure Feste . . (Ihr jezigen Israeliten, die Ihr nicht nur Jerobeams aus Aegypten gebrachte Stiere, sondern auch arabischen = damascenischen Sterndienst neben mir angenommen habt.) Auch wenn ihr mir Brandopfer aufsteigen lasset, werde ich nicht Gefallen daran haben . . Lass weg von mir den Lärm deiner Lieder, und auf den Laut deiner Nablien will ich nicht hören. Vs. 24. Aber Rechtsprechen sollte fliessen wie Wasser, und Rechtschaffenheit wie ein nichtversiegender Fluss. Vs. 25. Diese Opfer und Gaben [der Rechtlichkeit] brachtet ihr mir in der Wüste vierzig Jahr, o Israels Haus! Vs. 26. Und doch habt ihr (nämlich indess) erhoben die Laubzelte eures Moloch und das Machwerk eurer Bilder, den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht habt." — Der Sinn ist: Ungeachtet Ihr 40 Jahre lang nur mich anzubeten gewöhnt waret (was Mose, der auch seinem Bruder eine Erneuerung des ägyptischen Stierdienstes schwer verwies, immer streng durchsezte), habt ihr euch doch wieder (durch israelitische Regenten) bewegen lassen, tragbare Gözentempel anzunehmen und selbstgemachte Sternbilder!" — Amos eifert gegen den Abfall vom Mosaismus zum Sterndienst, oder Zabiismus. So ist die Stelle auch im Munde des Stephanus Apg. 7, 42. 43. gemeint: „Habt ihr nicht (μὴ nonne) mir geopfert 40 Jahre (waret also von Mose sehr an den Monotheismus gewöhnt); und doch habt ihr wieder gewonnen das Molochszelt etc.' (Beiläufig bemerke ich, dass כִּיּוּן vom Pihel des Verbum כּוּן abstammt. Dies bedeutet seyn, also im Pihel machen. Daher Cijun überhaupt ein Machwerk. An einen bestimmten Gözen ist schwerlich zu denken.)

Kronos. Denn das Wahre konnte sich vom Falschen nicht losreissen und hatte dasselbe noch zu seiner Voraussezung.

Bei Jeremias wirft Jehova den Juden das Verbrennen der Söhne und Töchter vor, „welches ich doch nicht geboten etc." Die Juden sahen es also doch als ein göttliches Gebot an. In der Erzählung Abrahams erkennt der Engel den, der das Opfer verlangte, als identisch mit sich an. Die Offenbarung durfte ihre Voraussezung nicht absolut aufheben. Der Engel Jehovas ist nicht die zweite Potenz, wohl aber ist die zweite Potenz Ursache der Erscheinung Jehovas in dem B, aber sie ist nicht die Erscheinung selbst, B wird durch die zweite Potenz zum Erscheinnngsmedium ihrer selbst gemacht.

Die vorige Potenz ist immer die prophetische der folgenden. Der Urgott, der, ohne den Grund des Bewusstseyns anzutasten, nicht aufgehoben werden kann, ist das Organ des zweiten Gottes, der im ganzen A. T. ein zukünftiger ist. Der Vater weissagt vom Sohne. Selbst der Name „Jehova" (ein archäistes Futurum) bedeutet „er wird seyn." Der eigentliche Inhalt des A. T. ist eine Religion der Zukunft. Im weiteren Fortschreiten wird die zweite Potenz zum Gegenstand der dritten; die dritte weissagt von der zweiten in den Propheten, so dass auch der Begriff des „Engels Jehova's" ein fortrückender ist. Die successive Stellung der Potenzen ist der sichere Schlüssel für die Vorstellungen des A. T. und sichert ihnen ihre relative Wahrheit.

Das A. T. hat den Grund und die unmittelbare Voraussezung mit dem Heidenthum gemein. Daraus erklärt sich das offenbar Heidnische so mancher Institute und Gebräuche, z. B. die Beschneidung.

Beschneidung wird bei Abraham schon eingeführt, von Moses bestätigt. Die ältesten Völker im mythologischen Process, als Araber, Phönizier und Aegypter haben diesen Gebrauch. Bei Abraham ist er schon als bekannt vorausgesezt. Sie bezieht sich auf die Entmannung des Uranos [350]).

350) Abraham führte als Emir bei seiner Beduinenhorde die Beschneidung als ein Zeichen ein, dass er und alle dort Er-

Mit jedem solchen Uebergang war ein Orgiasmus verbunden, eine Selbstzerfleischung. In den Moment des Uebergangs von Uranos zu Kronos fällt auch der Gebrauch des Orients, Knaben zu verschneiden, zum Dienste von Gottheiten. Beschneidung ist die Beschränkung des wilden ältesten Princips.

Im mosaischen Geseze finden sich auffallende Speiseverbote, Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren. Viel Aufschluss hierüber würde eine Wissenschaft geben, die das Verhältniss der Thiergattungen zu den verschiedenen Potenzen untersuchte. Das Schwein abominirt der Phönizier, Inder, Aethiopier. In Aegypten ward es dem Dionysos geschlachtet, in Rom den geheimnissvollen Laren, aber als μιαρὸν θηρίον wird es seit der ältesten Zeit her angesehen.

Die Einrichtung der Stiftshütte stimmt sehr überein mit ägyptischen Tempeln. Von den Opfern ist das Opfer der rothen Kuh ächt heidnisch, die rothe Farbe ist die des Typhon. Sie wurde ganz verbrannt, und die sich darum beschäftigten, wurden unrein.

Superstitiös ist auch die Einrichtung am Versöhnungstage עֲזָאזֵל, Adsadsel, von אזל kann von einer dahingeschwundenen Macht [351]) verstanden werden. κεκρατημένον hat eine

zeugte seinem Einen Gott zugeeignet seyn sollten. So zeichnet der Hirte jedes Stück seiner Heerde etwa durch einen Schnitt in ein Ohr etc. Wer Alterthümliches erklären will, muss sich in die Gleichzeit, Lebensweise, Denkart, Sprache, Bedürfnisse etc. lebhaft zurückversezen. Wir können dann wieder denken, was Jene dachten. Sie aber konnten unsere Denkbarkeiten nicht anticipiren!

351) Dieser Sündenbock hat schon viele Mühe gemacht. Eds עֵז ist ein Ziegenbock, Adsel אָזֵל ist Weggehen. Um recht anschaulich zu machen, dass Gott Allen diejenige Sünden vergebe, welche sie bereueten, wurden vom Hochpriester alle diese Sünden auf den durch das Loos zum Ads Adsel = zum Bock des Weggehens bestimmten Bock symbolisch hingelegt und dieser alsdann in eine Wüste ge-

griechische Uebersezung. In die Wüste ward der freie Bock gesandt; denn die Wüste ist für den Orientalen der Ort aller Schrecken, nachdem er in's gesellige Leben übergegangen. Die Wüste ist die Behausung der Vergangenheit, wohin auch der Grieche seinen *Pan* verwies. Es sind *schwermüthige Reste eines früher allwaltenden Princips*. In der Wüste dachte sich der Hebräer auch noch andere abentheuerliche Gestalten, denen ein Theil des Volkes sogar abgöttische Opfer brachte. Das Feld, das nicht umhegte, gehörte dem schrankenlosen Gott an; daher kein Opfer im Freien. So brachte der Bock die Sünde des Volks in das Land der Vergessenheit.

Den alten Naturgottheiten, Wesen jener immer noch mit Sehnsucht betrachteten Vergangenheit, waren in alten Zeiten freigelassene Heerden geweiht, die frei und ohne Hirten umherschweiften (am Euphrat bei Plutarch im Leben des Lucull). Dahin gehören die 7 dem Sonnengott heiligen Heerden in Sicilien. Julius Cäsar weihte nach Sueton beim Uebergang über den Rubicon eine Heerde Rosse und entliess sie frei schweifend. Galt dies nur dem Namenlosen, Allwaltenden, an dessen dunkle Macht der Mensch in grossen Gefahren am meisten erinnert wird, oder dem Gott des freien Naturlebens?

Kein Volk war solcher Knechtschaft in seinem Thun und Lassen unterworfen, wie das jüdische. Das Superstitiöse, Irrationale und Gottes unwürdig Scheinende hat immer Anstoss erregt. Die Eine Weise der Erklärung

schickt. Er sollte abbilden: Alles Bereuete ist weggetragen, erlassen, vergessen. Daher hiess der Tag „Sündenbedeckungstag." Die alexandrinische Version nennt dieses Sinnbild des Wegschleppens der erlassenen Sünden richtig ἀποπομπαῖος, Symmachus εἰς τράγον ἀπερχόμενον. Dass man in die Wüste hinaus ein *böses Princip* gedacht habe, welchem der Bock mit all den Sünden zugeschickt worden sey, ist allzu sehr eine *moderne* Fiction. Die mosaischen Hebräer hatten noch keinen *Teufel*. Aquila übersezte κεκρατημένος, weil der Bock durch das Loos gleichsam gepackt wurde (prehensus) und weil Ods auch *Gewalt* bedeutet.

hat Spencer gegeben; in manchen mosaischen Gebräuchen habe sich Gott zur Denkweise des Volks herabgelassen, und ihnen heidnische Riten erlaubt. Die andere Erklärung ist die typische, wonach die heiligen Handlungen Typen, d. h. Vorbilder seyn sollen, die ihre Wahrheit nicht in sich selbst, sondern nur in dem haben sollen, was durch sie vorgebildet ward.

Spencer nur sieht im Heidenthum selbst keine Nothwendigkeit; daher auch nicht im heidnischen Grunde des Mosaismus. Man sollte aber das System nicht darum verurtheilen, weil es alles Typische ganz ausschliesse. So konnte man nur urtheilen, wenn man das Christenthum ohne alle Beziehung auf das Heidenthum dachte. Das Heidenthum aber enthält auch Vorbilder des Verhältnisses, das in seiner Wahrheit erst durch Christus erschien. Ia, das eigentlich Typische des Mosaismus ist das Heidnische; jede Offenbarung sezt einen ursprünglichen substantiellen Inhalt des Bewusstseyns voraus. Das ist die Schranke der Offenbarung, die vor ihrer Aufhebung selbst nicht fällt.

Das Gesez scheint das blose Ideal einer religiösen Verfassung zu seyn, wie es nie in der Wirklichkeit existirt hat; in der Praxis waren die Juden fast durchaus Polytheisten. Die Substanz ihres Bewusstseyns bildet das Heidenthum, das accidentelle bildet das Geoffenbarte. Von der Himmelskönigin bis zu den Gräueln der Phönizier, ja bis zur Kybele haben die Juden alle Stufen durchgemacht. Die Könige gehen in dem Hange zur Abgötterei voran, z. B. Salomo. Das ganze Volk empfand es als harte Entbehrung, dass es nicht, wie die andern Völker (namentlich die nahen), Götter anbeten dürfe. Jehova ward unter einem Bildniss verehrt, in welchem aber doch der wahre Gott verehrt werden sollte. Das ist die Sünde Jerobeams (aus politischen Gründen), der in Bethel und Dan Stierbilder aufstellte, hierbei ist der heidnische Grund offenbar. Aber Ahab baute auch dem Baal einen Altar. Joram entfernte diesen, aber von der Sünde Jerobeams liess er nicht ab u. s. w.

Der Hang zur Abgötterei, sagt man aber, ist seit dem babylonischen Exil verschwunden. Es geschieht in der Zeit, als der Polytheismus überhaupt sein Ziel hatte; denn er hatte

wie eine Krankheit seinen Verlauf [352]). Um die Analogie der heidnischen und der mosaischen Einrichtungen zu erklären, bedarf man keiner Condescendenz Gottes. Vielmehr ist der Mosaismus der grösste Beweis für den realen Gehalt des Heidenthums. Das Bedürfniss der Opfer ist nicht durch die Offenbarung erregt. Die Anordnungen Mosis gaben nur directere Vorschriften für die Opfer. Aus den Propheten spricht schon die Potenz der Zukunft; sie sind wie die Mysterien zur Mythologie. Hier weist Jehova selbst die Opfer, als von ihm gewollte, von sich.

Das Typische ist schon im Heidenthum zu finden; nur darf man es nicht als absichtlich hineingelegt denken, was nur die kleinlichsten Deutungen zu Wege bringt. In jeder Bewegung vielmehr ist das Ziel selbst als causa finalis. Das Seyn-sollende ist im Seyn selbst mitgesezt. Alle Opfer zielen nur auf das grosse Opfer des N. T. Jene brachten nur äusserliche Reinigungen hervor. Aber das Blut Christi, der in Kraft der dritten Persönlichkeit sich selbst darbrachte, befreit das Gewissen von der Nothwendigkeit todter Werke [Hebr. 9, 14. [353])].

352) Wie in der Selbsterziehung der Menschen alle Irrthümer nach und nach, wenn gleich sehr langsam, durch den „inneren" Logos, durch das in jedem Geiste unauslöschliche, immer wieder mitgeboren werdende Denkenkönnen, entdeckt und berichtigt werden, ohne dass deswegen eine besondere Spannung und Vermittelung göttlicher Potenzen irgend nachzuweisen ist, deren Intervention sich doch wohl entscheidender zeigen würde.

353) Wer die grausame Ermordung des Messias so, wie es historisch war, als Folge des Hasses betrachtete, welchen die durch Sünden Herrschende gegen ihn, weil er dem Sündigen entgegen wirkte, hatten und ausübten, dem musste diese Betrachtung zum Antrieb werden, das Sündigen zu verabscheuen. Dieses Reinigen der Gewissen war alsdann wahre Aussöhnung mit Gott, ohne Opfer oder stellvertretende Genugthuung. Das Eine Opfer (Jesu) fiiel 10, 12. wegen Sünden (nicht wegen Sündenstrafen), wirkte aber

Vorher war die Menschheit unter die Macht der kosmischen Potenzen gefallen (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) und unter diese rechnet Paulus das Judenthum wie das Heidenthum [Galat. 4, 3. 9. Koloss. 2, 8. 20.].

Man könnte aber die Frage aufwerfen, wie unter den Völkern gerade Israel dazu ausersehen war? Geschichtlich scheint sich diess von den Vorzügen der Ahnherrn herzuschreiben. Aber, absolut betrachtet, daher, weil dies Volk am wenigsten fähig war, im Dienste des Weltgeistes Staaten zu gründen. Es ward Träger der göttlichen Geschichte. Denn so schlaff zeigte sich dies Volk, dass es nicht einmal sein Land erobern konnte, obwohl mit göttlichem Befehl. Es hatte durch seinen Gottesdienst keinen religiösen oder moralischen Einfluss. Scheint es das begünstigte Volk zu seyn, so hat es diesen Vorzug gebüsst. Es war immer entweder potentielles Christenthum oder gehemmtes Heidenthum. Im Judenthum war das Kosmische Hülle des Zukünftigen, darum auch selbst geheiligt. Um so schwerer ward es ihnen, vom rituellen Gesez, den kosmischen Elementen, sich loszureissen. Und das Heidnische gerade, den menschlichen Sohn Gottes wiesen sie von sich. Wehmüthig beklagt der Apostel, dass Blindheit einem Theile Israels widerfahren sey, und dass ihnen das Reich Gottes verschlossen seyn werde, bis die Fülle der Heiden werde eingetreten seyn.

Allerdings war Christus in gewissem Sinne mehr für die Heiden als für die Juden. Das empfanden auch die Juden; sie sahen ihn als eine Modification des heidnischen Princips an. Die Juden waren aber nur Etwas als die Träger der Zukunft, und das Mittel ward zwecklos, wie die Hülle vom Kerne hinweggeweht wird. Das Volk ist sofern ausgeschlossen aus der Geschichte. Es wäre verkehrt, diesem Volke eine blos theistische Religion geben zu wollen: vielmehr so lange sie noch an der väterlichen Religion festhalten, haben sie noch immer einen Zusammenhang mit dem wahren ge-

in besonnenen Verehrern des Messias mehr, als alle sonstigen Opfer, um nach Vs. 11. 4. die Sünden selbst wegzuschaffen.

schichtlichen Process. Sie sind vorbehalten dem Reiche Gottes, in das sie zulezt eingehen sollen. Aber der Tag wird erscheinen, da sie in die göttliche Oekonomie werden aufgenommen werden. Inzwischen sollte man ihnen die nothwendigen menschlichen Rechte zugestehen. Einstweilen bleibt nur der Wunsch: Auferat Deus omnipotens velamen ab oculis vestris.

[XXVII. v. Schelling über die Menschwerdung.]

„Nun sind wir auf den Zeitpunkt der wirklichen Erscheinung gekommen. Diese Zeit war eine vorausbestimmte: als die Zeit erfüllt war"; denn es musste Alles geschehen seyn, was blos äusserlich geschehen konnte. Das entgegengesezte Princip äusserlich [354]) zu überwinden, dazu bedurfte es keiner Offenbarung, das konnte durch die natürlich wirkende Potenz geschehen. Das erklärte (äusserliche) Ende des Processes trat im Römerthum ein, mit der Indifferenz gegen den Process, selbst kein Moment desselben repräsentirend, aber alle zusammenfassend. Selbst die altorientalischen Religionen wurden hier wieder erweckt und ein allgemeines Gefühl war vorbereitet, dass etwas Neues kommen müsse. Der Unterschied zwischen Heiden und Juden war durch die römische Uebermacht verdunkelt, ehe er innerlich aufgelöst wurde. Der jüdische Particularismus ward unter dem römischen Joch seiner Expiration nahe gebracht.

Wir sind nun bis auf den Moment des Offenbarwerdens Christi gelangt, den Moment seiner Menschwerdung.

354) Was ändert, nach der Erfahrung, die Vielgötterei? Nur die Urtheilskraft, die allmähliche Anerkennung der Totalordnung in der Natur, welche, wenn die einzelnen Theile von dem Machtwillen verschiedener Dämones und Theoi abhingen, nicht so constant seyn könnte. Dies machte Einheit eines Weltordners wahrscheinlich, welchem die Untergötter wenigstens gehorchten. So verband noch K. Julian einen Monotheismus mit Polydämonie.

Es ist das wichtigste und wesentlichste Moment unserer Untersuchung.

Allgemeine Bemerkung: Man nimmt die Menschwerdung des Sohnes Gottes als ein mysterium imperscrutabile an, so dass gar kein wissenschaftlicher Aufschluss darüber möglich sey. Aber so Manches ward der Wissenschaft zugänglich, was für unerforschlich gehalten wurde. Non omnia possumus omnes, gilt auch von Zeitaltern. Man hat die Erforschung der Geheimnisse der Religion dadurch abweisen wollen, dass man sagte, auch in der Natur seyen so manche Geheimnisse (z. B. das Fortpflanzungsvermögen organischer Wesen). Aber das ist eine Vergleichung von ganz Discretem. Gerade in der Natur könnte ja etwas Unerkennbares bleiben.

Man sagt, die allgemeine Schwere sey die erste negative Bedingung alles materiellen Seyns; wir könnten aber die Schwere selbst nicht so erkennen, wie die materiellen Dinge. Aber damit, dass wir dies einsehen, ist die Schwere selbst begriffen als das sinnlich nicht-Erkennbare.

Jenes allgemeine Prius der Natur, von dem wir früher gesprochen haben, kann nur gesehen werden, indem es nicht gesehen wird; denn entweder denken wir es in seiner absoluten Blossheit, so ist es das seiner Natur nach nicht zu Sehende: lassen wir es mit den Eigenschaften bekleiden, mit denen es bekleidet erscheint, so ist es unsichtbar, und sichtbar, nur sofern es zugedeckt ist. Sein Charakter ist, ein unsichtbar-Sichtbares zu seyn. Beim Erzeugungsprocess wissen wir, was vorgeht, obgleich wir nicht die Verkettung aller Ursachen genau kennen. Aber es kommt hierbei gerade auf etwas nicht in die sinnliche Anschauung fallendes an.

Hier haben wir es nun auch mit einem Factum zu thun, der freimüthig zu betrachtenden Menschwerdung Christi. Diese Thatsache fällt nicht in die sinnliche Anschauung. Könnten wir keinen Gedanken damit verknüpfen, so hätten wir gar nichts daran. Wir müssen es erst verstehen, und dann sind wir erst so weit, als wir dort mit der Anschauung sind. Es muss also angegeben werden, welchen Sinn man damit verbindet, und das hat die Theologie ja immer gethan.

Die gewöhnliche Art, die Sache sich vorzustellen, ist die: der Mensch Jesus sey durch unmittelbare göttliche Allmacht geschaffen; mit diesem habe sich dann die zweite göttliche Persönlichkeit auf das Innigste verbunden, bis zur Identität der Person, so dass Eine Person Gott und Mensch sey. Man musste sich so ausdrücken, als habe die göttliche Person eine von ihr unabhängige Person blos angenommen oder angezogen, damit die reine göttliche Natur keine Wandelung erführe, so dass es etwa den Anschein gewinnen könnte, als sey die Gottheit in die Menschheit übergegangen. Videndum erat, ne pura divinitas mutata fuisse videretur, seu aliquid accessisse (Petav.).

Aber unsere Ansicht von der Präexistenz Christi lässt diese Schwierigkeit hinwegfallen [355]; denn wir haben den Sohn in einem Zustand gesehen, worin er ohne sein Zuthun, blos durch Wirkung des Menschen gesezt ist, als aussergöttliche Potenz, doch zugleich in „Gestalt Gottes." Dieser hat er sich entäussert, nicht seiner Gottheit, sondern seines aussergöttlichen Seyns als eines göttlichen, wobei die Menschwerdung nur als der höchste Act der in ihm gebliebenen Gottheit hervortritt. Denn nur der Gott in ihm ist der Entäusserung von der μοϱφῃ ϑεοῦ fähig; womit denn zugleich in dem Menschgewordenen die ursprüngliche Gottheit in leuchtender Weise sichtbar wird. „Wir sahen seine Herrlichkeit", d. h. wir sahen ihn in der ganzen Wahrheit seiner göttlich huldvollen Natur. Hätte er seiner wahren Gottheit sich entäussert, so könnte der Apostel nicht sagen, dass die Gottheit in ihm sichtbar geworden sey.

Wir haben also keine Ursache, die Menschwerdung uneigentlich zu verstehen. Das thut jene ganze Theorie. Es sind nicht zwei Handlungen vorauszusezen: die Handlung

355) Sie selbst aber, diese Behauptung: die zweite göttliche Potenz habe eine aussergöttliche werden können! ist zum Voraus nichts als Fiction einer Unmöglichkeit. Das immanent Göttliche werde aussergöttlich!? Der Einfall erweckt Erstaunen, ist aber nichts als eine Contradictio in adjecto.

der göttlichen Allmacht, wobei auch der demiurgische Logos nicht ausgeschlossen seyn könnte, und dann die Aufhebung der Hypostase des Menschen. Diese ganze Vorstellung ist viel zu complicirt und gewaltsam, und leistet nicht einmal, was sie vorgiebt: zu erklären, wie der Logos Fleisch geworden. Die Theologen selbst sagen: die menschliche Natur habe nie abgesondert von der göttlichen existirt. Aber damit ist zwar das Vorausgehen der Zeit nach, aber nicht der Sache nach aufgehoben. Der Sache nach muss der Mensch doch eher da seyn, ehe der λόγος sich mit ihm verbindet. Wenn Jesus durch die göttliche Allmacht erschaffen ist, so ist die Entstehung der Menschheit Christi ein von dem Willen des Logos, als Mensch zu existiren, zwar nicht moralisch, aber doch physisch unabhängiger Vorgang.

Der Apostel aber sagt: ἑαυτὸν ἐκένωσε, unstreitig von etwas, das in ihm selbst war [356]). Verbindet er sich blos mit einem Menschen, so hat er sich ja nichts genommen. Ist die Menschwerdung aber wirklich eine κένωσις, so muss die Menschheit Christi das reine Resultat dieser κένωσις seyn. Im andern Falle ist die Entäusserung der blosse nonusus. 2 Cor. (8, 9.) γιγνώσκετε τὴν χάριν, τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Hier ist das πλούσιος ὤν gleich der μορφῇ θεοῦ. Von dem, der reich ist und von seinem Reichthum keinen Gebrauch macht, kann man doch nicht sagen, dass er arm geworden sey. Die κένωσις ist Entschlagung der unwesentlichen, in Beziehung auf den Sohn selbst zufälligen

356) Offenbar dachte sich der Apostel nicht das Menschwerden als Kenosis. Durch seine Menschwerdung erschien der hohe Messiasgeist in einer Gottesgestalt, nach dem Anblick und nach seinem Thun. Dies ist die Doxa des Monogenes, des in seiner Art einzigen Gottessohns, des Messias. Davon aber machte er keinen Gebrauch, um nicht arm zu seyn, sondern sogleich mächtig sich zu machen. Er blieb nicht nur andern Menschen gleich, sondern sezte sich sogar dem Sclavenschicksal aus, um von unten herauf die Gemüthsbesserung zu verbreiten und das Gottgetreuseyn.

μορφὴ θεοῦ, einer μορφή, deren er sich hätte bemächtigen können. Dass er dies nicht gethan, ist nur Folge seiner Gesinnung.

Der λόγος, um Mensch zu seyn, bedarf keines anderweitig gewordenen Menschen. ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο. Die σάρξ[357]) hat keinen andern Ausgangspunct als den Logos. Sonst hätte der Logos nur eine Relation eingegangen mit etwas, das Mensch ist. Wahre Identität des Subjects ist nur, wenn das, was das Göttliche in Christo ist, auch die Ursache seiner Menschheit ist. Der Wille, sich des aussergöttlichen Seyns als eines göttlichen zu begeben, ist die Ursache der Menschwerdung. Der Sohn sezt sein aussergöttliches Seyn zu einem geschichtlichen, menschlichen herab. Die Menschheit hat keinen andern Stoff, als das zur Creatürlichkeit herabgesezte aussergöttliche Seyn.

Soll die gewöhnliche Vorstellung sagen: wer das Subject der Erniedrigung sey? so kommt sie in die grösste Verlegenheit. Kann dies Subject weder Gott noch der Mensch seyn, so kann es nur ein Mittleres seyn, das aussergöttlich gesezte Göttliche. Wie die Sonne nicht an sich verdunkelt wird, wenn eine Wolke dazwischen tritt, sondern nur σχετικῶς, so stellt man sich die Menschheit Christi nur als jene Wolke

357) Fleisch werden bedeutet nicht „Mensch" werden. σάρξ ist immer das Körperliche. Die Vortrefflichkeit, δοξα, war für den Verf. des Prologs (der Jesus auch persönlich beobachtet hatte, ἐθεασατο) so gross, dass er überzeugt war: Die von Gott zum Weltbildner hervorgegebene gebietende Intelligenz ist in diesem Leibe erschienen. Dieser Logos ist auch der Messiasgeist! An zwei Naturen, die Eine Person seyn sollten, denkt die biblische Theologie nicht. Nur spätere Speculation half sich durch dergleichen undenkbare Fictionen. Nicht von einer ἐνανθρωπησις, sondern von ἐνσωματωσις τοῦ λόγου leitet der Prolog all das Vorzügliche (den Cabod = δοξα) ab, das er in dem 30—33jährigen Messias nicht genug hatte bewundern können und was auch für Paulus eine μορφὴ θεοῦ war.

vor. Dagegen aber sind deutlich die Aussprüche Christi und Johannes: „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ Eben in seiner Menschwerdung sey die Gottheit sichtbar geworden. Das Subject, das Mensch geworden ist, dasselbe Subject, das in Gestalt Gottes und darin über alles concrete und menschliche Seyn erhoben ist, das hat aufgehört ἐν μορφῇ θεοῦ zu seyn, aber damit nicht aufgehört Gott zu seyn. Vielmehr, indem es aufhört ἐρ μορφῇ θεοῦ zu seyn, ist eine wesentliche Gottheit [der Vater?] sichtbar geworden. Vom reinen Gott-seyn ist kein Uebergang zum Menschen, wohl aber von einem zuständlichen Seyn (ἐν μορφῇ). Das Mensch gewordene Subject erscheint nun in seiner Menschheit als das vom Himmel herstammende Subject. Da es nicht zwei Personen sind, sondern die Eine ἐν μορφῇ θεοῦ war, und in der freiwilligen Entäusserung sich als Eins mit dem Vater und darum göttlich weiss, haben wir eine vollkommene Identität des Gott-seyenden und des Mensch-Seyenden. Ein und dasselbe Subject ist Gott und Mensch, denn Mensch nur durch das, was in ihm Gottheitt, Einheit mit dem Vater ist.

Von der Menschwerdung Gottes kann man daher nicht sprechen, obwohl der Menschgewordene Gott ist. Das Aussergöttliche des Göttlichen hat sich zum Menschen gemacht, oder ist Mensch geworden. Es sind von Anfang an nicht zwei Personalitäten, sondern Eine; das menschliche Seyn ist ihr Seyn. Sie hat es gewollt und sich gegeben, und darum ist sie eben über diesem Seyn. Die Identität des Göttlichen und Menschlichen ist hier nicht eine substantielle, sondern persönliche [?], so dass die menschliche Natur das Unpersönliche ist, das Substantielle; das Göttliche ist id, cui substet humanitas, ist das Sezende. Die Veränderung geht nur die μορφὴ θεοῦ an; das Göttliche verändert sich nicht, sondern ist nur das Sichtbar-werdende. Das Aussergöttliche [358]) war die Hülle des

358) Speculative Fictionen, welche aber all die Vermuthungen der patristischen Dogmatik weit überbieten. Die zweite Potenz oder Person im Gottwesen soll sich aussergöttlich gemacht haben, um doch dieser Aussergöttlichkeit wieder sich

Göttlichen; nun diesem Aussergöttlichen seine Herrlichkeit entzogen ist, wird die wahre Herrlichkeit des Sohnes offenbar.

Unsere Erklärung reisst die Naturen weder aus einander, noch vermischt sie dieselben. Wir sind im Gegensaze gegen die kirchliche Ansicht, sofern diese dem von ihr aufgestellten Kanon selbst nicht nachkommt.

Dies ist der Begriff der Menschwerdung, ihr möglicher Begriff. Jezt die Erklärung des Factums.

Zunächst die sittliche Seite. Was wird mit der Menschwerdung eigentlich gewollt? Es ist bei ihr nicht darum zu thun, dass der Logos oder die vermittelnde Persönlichkeit ihre Aussergöttlichkeit aufgebe. Denn um die vermittelnde Potenz zu seyn, muss sie relativ unabhängig von beiden Seiten seyn! Sondern nur, dass sie das aussergöttliche Seyn als ein göttliches aufgebe. Das wesentlich Göttliche ihrer Natur giebt sie ebenso wenig auf. Um was es bei der Menschwerdung zu thun ist, ist, dass sie in der Aussergöttlichkeit sich der göttlichen μορφὴ entschlage, das Product dieser Entäusserung ist die Menschheit.

Was ist aber der Grund dieser rein moralischen Nothwendigkeit? Auch im Heidenthum schon wirkte jene vermittelnde Potenz; sie war das dominirende Princip desselben, aber das Heidenthum gelangte nur zur äusserlichen Ueberwindung des uns mit Gott entzweienden Princips (blos actu wird es im Heidenthum und Judenthum aufgehoben, nicht in seiner Potenz, in seinem Wesen). Es ward dem Menschen zur Trennung von Gott, zur Strafe und Zucht auferlegt: die Wirkung desselben aber aufzuheben, half nichts. Der Wille des Vaters selbst musste aufgehoben werden. Gott konnte ihn nicht aufheben, auch der Mensch nicht; denn dieser war gegen ihn unkräftig, auch die vermittelnde

zu entäussern. Wie hätte der Apostel den Philippern dies zum Muster der Demuth vorhalten können, dass der aussergöttlich Gewordene die Menschenwelt an Gott zurückgebe, die er für sich hätte behalten können? (Könnte man mehr anthropopathisch philosophiren?)

Potenz nicht durch äussere natürliche Wirkung. Wille kann nur durch Wille aufgehoben werden. Es war ein inneres Princip von Wille zu überwinden, ein Wille, stärker als der Tod. Hier war nicht eine physische, sondern nur eine moralische Ueberwindung des Willens möglich, durch die freiwilligste Submission unter die Gottheit, eine Submission, die an Statt des Menschen vollbracht wird.

Die freiwilligste Submission des Menschen wäre nicht eigentlich freiwillig gewesen; die vermittelnde Persönlichkeit aber war ohne Schuld, selbständig gegen den Vater. Es war also wichtig, dass jene Persönlichkeit selbständig war. Sie musste das menschliche Bewusstseyn sich vollständig unterworfen haben [359]) im mythologischen Process, um Vertreter dieses Bewusstseyns werden zu können. Die Welt des Menschen war ihre Welt, wo sie dem mächtigen Zuge des kosmischen Princips ausgesezt war. Sie hätte dem Zuge nicht widerstanden, hätte die göttliche Gesinnung sie nicht erhalten. War sie doch, als schon Mensch geworden, noch so grossen Versuchungen ausgesezt. Das Versucht-seyn im Hebräerbrief bezieht sich mit auf das vormenschliche Daseyn. Die Herrschaft aber und damit sich selbst in ihrer aussergöttlichen Herrlichkeit wollte sie opfern.

Das Lezte ist diese Opferung der aussergöttlichen Persönlichkeit, die an die Stelle des schuldigen Menschen trat.

359) Worin bestand denn dieses Unterworfenhaben? Die speculative Methode ist, immer Worte zu machen, nie den Sachinhalt anzugeben. Und wie? Wäre nun wirklich das Göttliche in der zweiten Person so demüthig gewesen, dem Vater wieder zu geben, was sie als aussergöttlich Gewordene sich erworben hatte und für sich hätte behalten können; wäre denn dadurch in der Menschheit und von dieser etwas gebessert worden? Die höchst willkürlich dogmatisirende Speculation macht die Miene, immer zu wissen und offenbaren zu können, was Gott und seine Potenzen thun. Und doch wäre nur, was die Menschen zum Besserwerden zu thun haben, das Wissenswerthe. Dass Gott thue, was er soll, ist ohne alle solche undenkbare Fictionen vorauszusezen.

Der Entschluss zu diesem Opfer ist ein Wunder göttlicher Gesinnung; es ist die die Natur durchbrechende Offenbarung, und dieser Act ist der lezte, quo nil majus fieri potest. Er ist das Wunder der schlechthin göttlichen Gesinnung.

Nun die physische Seite der Menschwerdung! Ein Wunder, sagte ich, sey allerdings die Menschwerdung, ein Wunder der absoluten göttlichen Gesinnung. Aber seitdem das erhabene Opfer beschlossen ist, konnte die Ausführung auf natürlichem Wege vor sich gehen, wie sie der höheren Potenz angemessen ist. Gäbe es für den Uebergang der Potenz in die Menschheit keine Vermittelung, so wäre dies allerdings ein Wunder, merkwürdiger als Ovids Metamorphosen.

Das Erste, was wir einsehen, ist, dass gleichwie der freie Wille der vermittelnden Potenz die einzige Ursache der Menschwerdung ist, ebenso die materielle Möglichkeit der Menschwerdung in ihr selbst liegen muss. Er hat sich selbst der göttlichen Form entäussert. Die vermittelnde Potenz hat sich selbst, nämlich nicht ihr eigentliches Selbst, sondern ihr aussergöttliches, substantielles Seyn zum Stoff gemacht.

Ich kann hier nicht, wie sonst aus früheren Vorträgen, als erklärt annehmen, und auch nicht auseinandersezen, dass Materialität und Immaterialität, sowie in einer höheren Auffassung desselben Begriffs Seyendes und Nichtseyendes, einander nicht absolut entgegengesezt sind. Was gegen ein ihm Untergeordnetes immateriell, seyend ist, kann in Bezug auf ein höheres als materiell erscheinen. Eine Materialisirung des an sich Immateriellen [360])

360) Solche Selbstwidersprüche werden als das Tiefsinnige dieses putativ-positiven Speculirens angestaunt. Der vorherrschende Grundsaz ist: Behaupte dreist das Gegentheil von aller sonstigen Einsicht. Dass das Immaterielle materiell werde, ist für die Originalität einer solchen philosophischen Offenbarung eine Kleinigkeit. Um nicht rational zu seyn, macht sie sich irrational. Es kostet ja nur Worte und die

kann daher nur in Bezug auf ein Höheres Statt finden, das als ein durch die Materialisirung jenes Andern zu Stande kommendes darüber geordnet ist. Das einmal Immaterielle kann gegen ein Höheres materiell [361]) werden. Das Princip, das im Anfang das Bewusstseyn beherrschte, war ein immaterielles, alles Concrete verzehrendes; aber B nimmt in einem gewissen Momente gegen A^2 ein materielles Verhältniss an, oder materialisirt sich diesem in dem Moment, den wir durch Urania bezeichneten. So kann sich die höhere Potenz (A^2) wiederum gegen eine höhere A^3 (den Geist) materialisiren, sein Seyn ebenso dem Höheren unterordnen, und sich gegen dasselbe in einen leidenden Zustand versezen.

Wie das Princip, das Anfangs seiner verzehrenden Eigenschaft sich begeben, zum Stoff des künftigen Concreten sich gemacht hat, so kann dies Höhere, dessen Seyn in sich ein herrliches war, gegen das wiederum Höhere sich zu einem Stoff machen für ein künftiges Concretes. Das Höhere ist die dritte Potenz, die, so lange die Spannung währte, auch gegen die zweite in Spannung stand und von dieser ausgeschlossen war. Indem sie die Spannung gegen die bisher ausgeschlossene dritte aufhebt, macht sie es möglich, sich in der Folge mit der dritten zu identificiren, wie dies in der Taufe Christi geschah.

Wie in der ersten *καταβολή* das feurige Princip sich zum Grunde des Concreten und eines nachfolgenden Processes macht, und damit das Wasser erscheint (auch in der Mythologie), so ist das Wasser, worin Christus bei der Taufe begraben wird, nur das äussere Zeichen der inneren Materialisirung, wodurch das substantielle Princip sich dem Geiste zugänglich macht. Die zweite Potenz materialisirt sich gegen die höhere. Es ist nicht die Persönlichkeit, sondern die Potenz, das Natürliche, das Substantielle

Kunst, Wortglaubige zu machen, die sich ausserrational zu sezen lernen mögen.

361) Das Charakteristische der Materialität ist Bewusstlosseyn. Das Selbstbewusste soll also, gegen ein Höheres, bewusstlos werden können?

der Persönlichkeit, das Seyn, das unabhängig Erhaltene, was sie materialisirt.

Mit der blossen Materialisirung aber noch nicht, erst mit der angenommenen geschöpflichen Form ist sie der Aussergöttlichkeit als eines Göttlichen entkleidet. Sie materialisirt sich daher, d. h. sie macht sich zum Stoff des höchsten organischen Processes. Da sie nun durch eigene Wirkung sich zum Stoff macht eines organischen Processes, gegen die höhere, die dabei mit concurrirt, so kann sie den Ort der Materialisirung wählen. Sie kann ein menschliches Wesen wählen, womit ihr nun, da sie aller Herrlichkeit sich begeben, erst ein Recht entsteht, aussergöttlich zu seyn [!!]. Das eben muss bestätigt werden, damit Christus ewiger Mittler sey.

Er verpflichtet sich durch die Menschwerdung dem aussergöttlichen Seyn; damit ist seine Mittlerschaft erst vollkommen festgestellt. Das Subject das ἐν ἀρχῇ actus purus der Gottheit war, durch das in der Folge Alles gemacht ist, das seit der Schöpfung ἐν μορφῇ θεοῦ war und dann zum Herrn des menschlichen Bewusstseyns [?] sich machte, ist in bestimmter Zeit als Mensch geboren, und als ein leztes äusseres Factum in den Kreis anderer Begebenheiten eingetreten. Dies Factum konnte nicht blos subjectiv-objective Wahrheit haben, sondern absolut objective Wahrheit, unabhängig vom menschlichen Bewusstseyn. Die Versöhnung im Heidenthum war blos äussere, d. h. blos subjectiv, da sie den göttlichen Unwillen nicht selbst, sondern nur seine Folge im Bewusstseyn überwand. Da reichten subjective Facta hin; die Versöhnung konnte blos subjectiv seyn. Jezt aber gilt es, die Ursache des götttlichen Unwillens aufzuheben; und dies kann nur durch ein objectives Ereigniss geschehen. Was dort nur subjective Wahrheit hat, musste hier objectiv geschehen. Was die Heiden nur sich einbildeten, ward hier betastet, und eine solche Geschichte, wie die, welche wir durchlaufen haben, konnte nur durch ein solches Factum beschlossen werden.

Mit dieser Erscheinung geht die ekstatische Geschichte in wirkliche Geschichte über. Der ekstatische Zustand, der zugleich eine innere Geschichte des Bewusstseyns war, konnte nur beendigt werden durch ein transcendenteres, objectives Factum, eine äussere Thatsache, mit welcher das ekstatische Bewusstseyn erst auf dem Boden der Wirklichkeit ankommt. Nur ein wirkliches Factum, das aber so ausserordentlich war, dass Grösseres nicht geschehen konnte, konnte das Heidenthum beschliessen. Der ἐν μορφῇ θεοῦ war, konnte der Gott das Heidenthums heissen, nicht aber der ἐν μορφῇ δούλου Erscheinende und bis zum Tode Gehorsame. Da er jener μορφὴ θεοῦ (bei den Hellenen ist vielfach die Rede von μορφαῖς θεῶν, Sokrates bei Xenophon: ehe du die Gestalten der Götter siehst, begnüge dich mit ihren Werken) sich entäusserte bis zum Tode am Kreuze, starb das ganze Heidenthum [362]). Erst mit Christus fängt nun die äussere wirkliche Geschichte an.

Nun noch einiges Specielle. Die zweite Potenz macht sich ihrem substantiellen, von Gott unabhängigen Seyn nach gegen die höhere zum Stoff. Damit befreit sich das reine göttliche Selbst. Die reine Gottheit wird im Menschgewordenen hergestellt, so dass sich mit ihm der Geist verbinden kann. τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν [Matth. 1, 20.] ἐκ πνεύματος ἐστιν ἁγίου. Hier ist das ἐκ nicht sensu materiali, sondern potentiali zu nehmen, in dem Sinne, dass der heilige Geist es möglich machte. Nur in Kraft der höheren Potenz konnte die niedere sich materialisiren. πνεῦμα ἅγιον darf man nicht durch göttliche Allmacht übersezen. Dadurch hebt man den tiefen Sinn, das Successive auf.

Ich behaupte nicht, dass die Evangelisten sich dasselbe dabei gedacht haben, was wir uns dabei denken; aber sie schreiben nach, wovon sie den Zusammenhang nicht einsahen, und verhalten sich zum Theil wie das my-

362) — lebt aber noch in dem grössten Theil der Menschenwelt.

. thologische Bewusstseyn. In diesem Sinne stehen sie unter der Inspiration [363]).

Von jeher ist dogmatisch festgesezt worden, dass Jesus vom heiligen Geiste nicht σπερματικῶς, sondern δημουργητικῶς erzeugt worden sey, nicht Sohn des heiligen Geistes! Die demiurgische Function geht zu A^3 über, da A^2 Stoff ist. Aber es ist nicht eine absolute Schöpfung des Menschen Jesus. Die zweite Potenz ist der Stoff. Von da an, dass A^2 gegen A^3 zur materiellen Grundlage des künftigen menschlichen Seyns Jesu gemacht wird, entsteht der Mensch Jesus durch blos natürlichen Verlauf. Der heilige Geist, sagen die Kirchenväter, habe nur οἰκονομικῶς gewirkt. Darunter verstehen die Kirchenväter das Verhältniss, die Ordnung der göttlichen Persönlichkeiten als successiver Potenzen. Ebenso sprechend für die Wirksamkeit des heiligen Geistes sind die Ausdrücke bei Lukas. Nur ist immmer die Auffassungsweise (Zeit und Bewusstseyn des Auffassenden sind Bedingungen, die man abziehen muss) von der Sache zu trennen [364]). Bei Lucas finden wir poetische Ausschmückung.

Wir sehen also, dass der Logos keines andern Stoffes bedurfte, da er ein ihm zugestossenes Seyn hat, und dieses zunächst materialisirt und zur Creaturisirung einem weiteren Process überlässt. Der ganze Vorgang ist also nicht aus den Principien der materiellen Welt zu erklären. Um ihn zu begreifen, ist zu den übermateriellen Ursachen aufzusteigen.

Wenn Christus den ersten Stoff nur aus sich selbst geschöpft, so kann dies seiner Abkunft von den Vätern keinen Eintrag thun; nur durch die Mutter stammt er von den Vätern ab. Da jene Grundlage, über deren Fortbildung ich mich weiter nicht erkläre, in den

363) Aus welcher Inspiration weist dies der Philosoph? Möchte er nicht die positiven Gränzen angeben, wo in dem Geschriebenen die Infallibilität unbewusst anfängt, und wo sie aufhört?

364) Dass doch selbst das in das Irrationalste sich hinein phantasierende Speculiren nicht des Rationalismus entbehren kann!

organischen Process der Mutter aufgenommen werden muss, so ist der Menschgewordene der Sohn seiner Mutter [365]), bis auf David, ja bis auf den Ahnherrn des Menschengeschlechts hinauf.

Wenn die gewöhnliche Theorie keine creatio des vollkommenen Menschen ex nihilo annimmt, so nimmt sie einen übernatürlich belebten Stoff in der menschlichen Mutter an; aber da tritt der Einwand von wegen der Ansteckung durch die Erbsünde entgegen. Die vermittelnde Potenz aber, die vermöge des verborgenen Göttlichen in ihr ihr aussergöttliches Seyn der höheren unterwirft, ist nicht blos eine ad hunc actum erfundene Hypothese, sondern Folge des Fortschrittes durch alle Mittelglieder, der darauf beruht, dass das Vorausgehende sich hernach dem Folgenden als Materie der Verwirklichung unterordnet. War der erste Stoff nicht von dieser Welt, sondern erst zu diesem Ende materiell geworden, so begreift sich, dass das sich materialisirende Princip den Stoff dieser untergeordneten materiellen Welt, ohne den ein vollkommener Mensch unmöglich wäre, anziehen und als ein vollkommener [366]) unsündlicher Mensch erzeugt werden kann. Denn durch die Menschwerdung heiligt die göttliche Persönlichkeit diesen Stoff, wenn er an sich unheilig gewesen

365) Wenn die Speculation historisch recht hätte, so würden die Evangelien Jesus gewöhnlich *υἱος τῆς ἀνθρωπου*, nicht *τοῦ* . . genannt haben.

366) Die positive Speculation giebt sich hier viele Mühe, das Materielle, den Leib Jesu, aus dem Materialisirtwerden einer immateriellen Potenz abzuleiten. Warum aber denkt sie gar nicht an den Menschengeist, ohne welchen Jesus nicht vollkommener Mensch gewesen wäre? Wir zweifeln nicht, dass die putative Speculation genug Rath weiss. Nur hätte das Wichtigste, das Geistige, nicht vergessen werden sollen. Das Dreipotenzenspiel ist für alles Unsichtbare gleich sehr hinreichend, um es den Staunenden sichtbar zu machen. Sehen hätte ich nur mögen, mit welcher Geduld die Zuhörer sich die langweilige Creation des Leibes Jesu offenbar machen liessen.

wäre, um so mehr, als man diese Submission annehmen kann als den Uebergang zur dritten Potenz, die nach Aufhebung der Spannung der heilige Geist ist. (Den heiligen Geist erwarb uns Christus und stellte uns die unterbrochene göttliche Geburt wieder her [Kinder Gottes]. Daher die Taufe auf Vater, Sohn und Geist.)

Man kann unsere Annahme, dass der Logos den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner Substanz genommen, nicht vergleichen mit der Annahme der Valentinianer und anderer Secten, welche Christo einen physischen oder Schein-Leib ertheilten. Aus seiner eignen Substanz nahm er den Stoff der Menschwerdung, da die Substanz von dem Göttlichen in ihm zur Potenz eines Menschen herabgesezt und einem organischen Process unterworfen wurde.

Mit der Menschwerdung ist ein substantiell neues Princip in die Welt gekommen und dies neue Element kam in die Welt, nicht als von den Gesezen der Welt ausgenommen, sondern die Entherrlichung bestand gerade darin, dass es dem in der Welt Seyenden ganz analog ward. Indess lag seiner Körperlichkeit ein Element zu Grunde, das nicht von dieser Welt war. Obwohl sonst wahrer und vollkommener Mensch, war er doch schon durch seine körperliche Beschaffenheit über den Druck der irdischen Materie erhoben [367]). Das Volk drängt sich dazu, ihn berühren zu können, weil eine Wunderkraft von ihm ausging. Dahin führen auch seine frühen Fortschritte im Kindesalter, sein frühes Verscheiden am Kreuze. Christi Fleisch und Blut von ihm als himmlische Nahrung gepriesen.

Wie die Theologen in der Dreieinigkeitslehre zwischen einem Zuviel und Zuwenig schwebten, so schwebt auch diese

367) Wäre es aber alsdann zu bewundern oder gar verdienstlich gewesen, dass er besser handelte, als die von gewöhnlicher Materie belasteten und nicht durch die zweite Person aus der Gottheit mit dem Göttlichen unzertrennlich vereinten Menschenkinder? Je substantieller die Dogmatik unsern Christus vergöttlicht, desto mehr nimmt sie seinem gotteswürdigen Wollen, Thun und Leiden an moralischer Grösse.

Lehre zwischen Eutychianismus und Nestorianismus. Vor der Vereinigung, sagt Eutyches, seyen zwei Naturen, nach der Vereinigung Eine. Beide stimmen also darin überein, dass vor der Vereinigung zwei Naturen sind.

1) Christus besteht aus zwei, aber nicht in zwei Naturen (Eutyches).
2) Christus besteht aus zwei Naturen und zwei Personen (Nestorius).
3) Christus besteht aus zwei Naturen, aber nur einer Person (Orthodoxie),

wobei diese Einheit der Person nur aus der gewaltsamen Aufhebung der menschlichen Persönlichkeit hervorgeht.

Keine dieser drei Vorstellungen kann uns befriedigen. Die unsrige leugnet die Voraussezung aller jener drei, dass nämlich Christus aus zwei Naturen sey. Er ist zwar in duabus naturis, aber nicht ex duabus naturis. Gerade dies: Christus sey nicht ex duabus naturis! ist unsere Vorstellung, indem das subjectum incarnationis vor der Menschwerdung weder Gott noch Mensch, sondern eine natura sui generis ist. Dagegen ist es, nach unserer Entwickelung, dies Subject, das im Acte der Menschwerdung sich zugleich göttlich und menschlich sezt. Denn so wie die *μορφὴ θεοῦ* ihrer Göttlichkeit entkleidet ist, tritt das wahrhaft Göttliche hervor. Seiner absoluten Einheit unerachtet existirt Christus wirklich in zwei Naturen. Christus ist erst in der Menschwerdung Gott und Mensch in Einer Person. Die Menschwerdung ist Bedingung der Befreiung des Göttlichen in ihm; daher kann das Göttliche die Menschheit nicht aufheben; die erscheinende [368]) Gottheit kann nicht die Bedingung aufheben, unter der sie allein erscheint.

368) Der Text Phil. 2, 6. 7. sagt nicht: Christus habe die Gottesgestalt aufgegeben, damit das Göttliche, das dadurch bedeckte, erscheinen konnte. Als Folge der angeblichen Evacuation wird nicht angegeben ein Erscheinen des Göttlichen, sondern das Annehmen der *μορφὴ δουλου*, die Selbsterniedrigung, Diener Aller zu werden. Matth. 20, 28. non serviendi, sed omnibus inserviendi causa.

Das unabhängig vom Vater ihr gewordene Seyn sezte die zweite Persönlichkeit zum menschlichen herab. Christus selbst betrachtet sich in Beziehung auf das Göttliche in ihm ganz als Mensch. Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht von mir selbst; der Vater, der in mir wohnt, thut die Werke! [Joh. 14, 10.] Nur wegen der Menschwerdung ist der Vater in ihm. Nur weil dies Subject sich ganz, d. h. Alles, was in ihm Substanz ist, zum Menschen gemacht hat, ist Gott wahrhaft in ihm. Entgottung fand vorher Statt, aber nicht er selbst machte sich zum Aussergöttlichen; und darum blieb das Göttliche in ihm als göttliche Gesinnung, die in der Menschwerdung erst offenbar wird.

Dasselbe, was in Beziehung auf seine Lehre, äussert er auch in Beziehung auf seine Wunder, die in der höheren Ordnung, welcher Christus angehört, nur natürlich sind. Dass man sich gegen Wunder sträubt, ist nach den beiden Standpuncten, die man bis jezt kennt, in der Ordnung. Ist Gott ganz ausser der Welt, so hat das Uebergreifen in dieselbe etwas Kleinliches; ist Gott nur in der Welt, so ist diese nur die nothwendige Folge seiner Natur. Er ist in ihr nur als blinde Substanz [369]. Wenn Gott mit seinem Willen in der Welt wäre, so könnte nicht so viel Trennung, Zwiespalt darin vorhanden seyn; aber darum, sagen wir, ist Gott darin mit seinem Unwillen. Und darum ist die Welt, in der er mit seinem Willen seyn könnte, potentia oder dem Stoffe nach immer vorhanden. Damit ist auch die Möglichkeit des Wunders gegeben da, wo Gott in einem Puncte der Welt mit seinem Willen ist.
Christus sagt [Matth. 12, 28.], er heile die Kranken *ἐν πνεύματι θεοῦ*, durch das Wollen, den Geist seines Vaters, den

369) Gott ist „im“ All zu denken als der vollkommene, höchste Geist. Alles was existirt, alle Einzelwesen, die auf einander wirken, sind der Inhalt dieses allumfassenden Ganzen oder All. Nur durch Festhalten des Individuellen ist Vermengung Gottes mit der Welt in unserem Denken zu vermeiden. Das Geistighöchste ist nicht das All, aber in dem All.

er darum anruft, durch das Wunder ihn zu verherrlichen [Joh. 11, 41.].

Die Unterscheidung der Wunder würde auf lehrreiche Bemerkungen führen; es sind auch solche darunter, wo man bestimmter als sonst den Gedanken des Heidenthums herausfinden kann. Z. B. das Wunder auf der Hochzeit zu Kana [??]. An Christus hat das Heidenthum so viel Theil als das Judenthum; die Scheidewand musste aufgehoben werden. Das Judenthum ist nur die Materie seiner Erscheinung; er selbt ist die dem Judenthum fremde Potenz des Heidenthums, er ist der Heiden Heiland, und darum gehasst, damit jene Potenz ganz befreit werde. So das Samenkorn in die Erde fällt, ist es fruchtbar, sagt er bei Johannes [12, 24.] den Hellenen. Im Laufe seines menschlichen Lebens wird er sich seiner als der Potenz des Heidenthums mehr und mehr bewusst. Welcher Weg von der Aeusserung, er sey nur gesendet zu den verlornen Schafen Israels, bis zu der Aufforderung, alle Völker zu taufen! Von den Heiden ward er ja als der fröhliche Geber des Weines und der Brodfrüchte verehrt. Darauf bezogen sich mehrere seiner Wunder.

Noch eine nähere Erklärung will ich hinzufügen. Nach dem Umsturz des ursprünglichen Seyns zieht Gott seinen eigentlichen Willen von der Welt zurück; mit seiner Persönlichkeit ist Gott nicht mehr in der Welt; persönlich ist er nur noch in der Führung des israelitischen Volkes gegenwärtig. Der seiner Natur nach Unbeschränkte hat sich in einen engen Kreis zurückgezogen. Er wirkt das Weltall noch nach seiner Natur, nicht nach seinem Willen. Auch der Sohn ist nur noch, seiner Natur nach, die demiurgische Potenz; persönlich ist er nur noch des Menschen Sohn. Ohne die fortdauernde Wirkung der demiurgischen Potenz könnte aber die Welt nicht bestehen. Sie bestand aber. Man müsste also schliessen, es hat die aussergöttliche vermittelnde Potenz auch in ihrer Menschwerdung die demiurgische Gewalt gehabt.

Allerdings hat der Logos die demiurgische Gewalt auch in seinem von Gott unabhängigen Seyn,

aber nur natura sua, ausgeübt. Dieser natürliche Bezug aber, weil ein natürlicher, kann mit der Menschheit nicht aufgehoben werden, so wenig als die Menschheit dieselbe an sich ziehen kann. (Auch wenn Gott, da er von der Welt abgekehrt ist, und sie nur seiner Natur nach noch wirkt, persönlich wirkt, so ist dies ein Wunder, denn es ist nicht der jezt bestehenden Ordnung gemäss, in der Alles nach willenloser, gleichförmiger Wirkungsweise erfolgt.)

Uebt nun der Sohn auch als Mensch die demiurgische Function [370]) aus? Das verträgt sich nicht mit der Beschränktheit der Menschheit. Hört er aber auf, sie auszuüben, so hört die Welt auf und kann sich ferner nicht erhalten. Der natürliche Bezug zur Welt kann, eben weil er ein natürlicher ist, mit seiner Menschwerdung nicht aufgehoben werden; so wenig anderseits die Menschheit diesen Bezug als eine Eigenschaft von sich sezen kann. Die demiurgische Ursache wird nicht aufgehoben, denn sie haftet nicht an dem Zustand, sondern an dem Subjecte. Das Subject bleibt dasselbe, wenn auch seine Form eine andere ist.

Auf das Dilemma ist zu antworten: weder hat die demiurgische Wirkung aufgehört, weil das Subject derselben Mensch geworden ist, noch hat das Subject diese Wirkung in der Menschheit, als Mensch; denn das ist unmöglich, weil die demiurgische Eigenschaft nicht an der Art des Seyns, sondern nur an dem Subjecte haftet. Die demiurgische Wirkung ist ein actus naturae suae, irreflexus, ohne seinen Willen. Es ist ein alter Kanon: actus naturae non ingreditur actum voluntarium; ebenso kann kein actus naturae durch einen actus voluntarius aufgehoben werden. Dass ein Mensch schwer ist, ist ein actus naturae suae, das wird durch keinen

370) Nicht Jesus Christus, nur der unbekannte Verfasser des Prologs im Johannesevangelium hat dem Logos demiurgisches Wirken zugeschrieben. Nichts ist nöthiger, als dass immer der Ursprung der Ueberlieferungen unterschieden und gefragt werde: Woher wusste dies der Ueberlieferer? War es sein Urtheil? oder Tradition der Worte und des Sinnes Jesu?

actus voluntatis aufgehoben, die Schwere bleibt modo irreflexo. Wenn Gott irgendwo mit seinem Willen in der Natur ist, so ist dies ein Wunder. Darum, wenn ein Wunder geschehen soll, sagt Christus: Ihr werdet die Herrlichkeit Gottes sehen [Joh. 11, 40.]. Dann ist aber auch der Sohn mit seinem Willen in der Natur, und da wird ihm die demiurgische Potenz wieder zum Leiter, z. B. bei den actionibus in distans. Die Bedingung zu den Wundern ist, dass der Vater mit seinem Willen in der Natur sey. Daher hängt die Verherrlichung des Sohnes durch Wunder vom Vater ab.

Ich glaube hinlänglich gezeigt zu haben, wie mit der vollkommenen Menschheit Christi eine ursprüngliche Gottheit bestehen könne. Ich bemerke nur noch: Die Menschheit Christi kann nur als durch einen actus voluntarius der Entäusserung bestehend gedacht werden. Denn Christus sagt [Joh. 10, 18.] ausdrücklich: Ich habe Macht, mein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen (d. h. eben jene *μορφὴ θεοῦ*). Das ganze menschliche Leben Christi wird nur erhalten durch den fortgesezten Willen, dem Vater gehorsam zu seyn: „Dies ist meine Speise.“

[XXVIII. v. Schelling über den Tod Christi.]

Den grössten Beweis seines Gehorsams gab Christus durch den für das Menschengeschlecht freiwillig übernommenen Tod, die lezte und grösste Handlung des menschlichen Lebens Jesu. Der Tod des Menschgewordenen war von ihm vor der Menschwerdung beschlossen, von Seiten des Vaters gebilligt.

Dieser Tod war nicht ein zufälliges Ereigniss, wie etwa ein anderer Mensch bei einer grossen Unternehmung umkommt. Das erhellt aus den Weissagungen. Es war ein Opfer, das die göttliche Gesinnung, insofern Gott selbst, heischte. Gott ist durch seine Natur gerecht, und die vermittelnde Potenz als blos natürliche, ist in seinen Augen nicht mehr werth als jenes, wenn gleich Gott negirende, Princip. Es wäre gegen seine Natur, dieses Princip einseitig aufheben zu lassen. Er ist der Gott dieses Princips

so gut als des andern. Er giebt die zweite Potenz sogar nur dahin, aus Liebe zu jenem Princip des Anfangs. Er ist der All-Eine und kann keine der Potenzen einseitig aufgeben. Die absolute Impartialität ist der Ausdruck seiner erhabenen All-Einheit. Sie erlaubt nicht, dass Ein Princip für sich gebrochen werde. Soll dies geschehen, so muss die Potenz, deren Natur und Wille es ist, jenes conträre Princip zu überwinden, selbst mit ihrem Beispiel vorangehen. Eben weil Gott nicht erlaubt, dass Ein Princip einseitig besiegt werde, so hat jene Potenz, deren Natur es ist, das Verlorene zurückzubringen, sich selbst in ihrem aussergöttlichen Seyn zu unterwerfen.

Es geschieht dies zuerst durch die Menschwerdung. Aber diese war nur der Uebergang zum eigentlichen Acte der Versöhnung. Denn gleich nach dem Fall hatte der Menschensohn den göttlichen Unwillen auf sich genommen, sich zwischen den Unwillen und das abtrünnige Seyn gestellt. Auch im Heidenthum war er ja der einzige Retter und Erhalter der menschlichen Natur. Indem er aber ein Verhältniss zu dem von Gott entfremdeten Seyn eingieng, hatte er sich selbst auf die feindliche Seite gestellt. Zwar hatte er sich nicht selbst substantialisirt. Insofern ist er also nicht mit seinem Willen ausser Gott. Aber dass er darin beharrte und aushielt, um es wieder zu bringen, war sein freier Wille. Er hatte sich durch dies Verhältniss dem abtrünnigen Seyn gleichgestellt. Indem er uns vertrat, hatte er unsere Schuld [371]) auf sich genommen und dadurch auch die Strafe, auf dass wir Friede hätten.

371) Dies alles weiss die Speculation ganz positiv, ungeachtet Jesus, selbst in den lezten tröstenden Reden bei Johannes kein Wort von einer solchen Ursache seines Todes sagte, die ihnen entscheidende Beruhigung hätte geben müssen und die, ohne seine Erklärung, Niemand wissen konnte. Nur die Speculation weiss, dass Jesus hätte sagen sollen: Ich sterbe martervoll, weil ich Schuld und Strafe für die ganze Menschheit auf mich genommen habe. Was Jesus nicht sagte, ist doch in. v. Sch. endlich der Speculation — positiv geoffenbart.

Wer die Schuld eines Andern auf sich nimmt, macht sich selbst zum Schuldigen, und muss die Strafe, den Tod, für den Andern leiden.

Man könnte einwenden, dass doch die Menschen nach wie vor ihm gestorben seyen. Aber diese sind eines ganz andern Todes gestorben. Er ist an unserer Statt gestorben, für uns, seine Feinde, die Feinde seiner ursprünglichen Gottheit, weil der Mensch ihn aus der Einheit mit dem Vater gesezt hatte. Er hat mit seinem Tode unser Leben losgekauft, aus der Gewalt des Princips, von welchem der Mensch gefangen[372]) war. Nur durch ein solches Wunder der Liebe, die grösser ist als die, die den Schöpfer zur Schöpfung bewog, ward Rettung dem Menschen.

Was die äussern Umstände betrifft, so ist nichts zu bemerken, als dass bei seinem Kreuze gleichsam die ganze Menschheit versammelt war, Juden und Heiden. Diese waren nur das Werkzeug, hatten nur die Macht, jene den Willen. Die Heiden stehen der vermittelnden Potenz durch die Erfahrung ihrer Wirkung näher, da die Juden durch die Strenge ihres Gesezes von jenen natürlichen Erfahrungen abgehalten waren, und verstockt. Sie, denen der Messias zuerst und allein verkündigt war, mussten die Ursache seines Todes seyn.

Was die schmählichen Umstände betrifft, unter denen Christus starb, so stellen sie nur seine göttliche Gesinnung in ein um so höheres Licht. Der Tod am Kreuze war blos durch die Römer bei den Juden eingeführt. Das Prin-

372) Der Philosoph kommt auf die Meinungslehre früher Kirchenväter zurück: Die Menschheit habe vom Teufel losgekauft, redimirt werden müssen. Den Zeitbegriff vom Teufel hat das A. T. nicht, selbst die Apokrypha zeigen nicht, dass er als persischer Ahriman bald in den Volksglauben aufgenommen war. Zur Zeit des Urchristenthums erscheint er sehr ausgebildet. Doch dass der Messias die Menschheit von dem Teufel hätte loskaufen müssen, wissen erst Spätere. Die Meinungslehren (Dogmen) werden immer voller und die festglaubigsten Dogmatiker schreiben dies dem Geiste Gottes zu, der die Kirche [durch sie] leite.

cip der Heiden musste der Heiden Tod sterben. Die Ausspannung am Kreuz ist nur die lezte Erscheinung der Spannung, in die die vermittelnde Potenz die ganze Zeit hindurch gesezt war. Durch den Tod wird er aus dem Gericht und aus der Angst, d. h. aus der Spannung, entnommen.

Wenn es kein von Gott unabhängig gewordenes Princip giebt, das der Versöhnung widerstrebt, so bedarf es freilich eines solchen Opfers nicht; dann konnte der Vater aus bloser Liebe begnadigen. Will man dann doch noch die Nothwendigkeit der Versöhnung retten, so sagt man: Gott sei nur der Executor des Sittengesezes. Wäre es nicht ein Postulat unserer Vernunft, dass die Glückseligkeit an die Erfüllung des Sittengesezes gebunden ist, so bedürfte es gar keinen Gott; denn er ist blos dazu da, das Gesez zu vollstrecken. Gott hätte also die Uebertretung unmittelbar vergeben können.

Warum hat er nun doch das Opfer gefordert? Darum, sagt man, damit aller Zweifel, dem die der Menschheit widerfahrene Gnade hätte unterworfen seyn können, verbannt würde. Der Tod war also nicht aus einem objectiven Grunde, sondern nur um unseres Bedürfnisses willen nöthig, hatte einen blos pädagogischen Zweck. Kann man aber keinen objectiven Grund finden, so ist es besser, die Idee der Versöhnung durch den Tod Christi aufzugeben. In der Schrift heisst es: Christus ist an unserer Statt [373]) gestorben, nicht: zu unserem Besten.

Sagt man: Gott hätte zwar unmittelbar Gnade vor Recht können ergehen lassen, aber dann hätte ein Zweifel an der

373) *ὑπὲρ* bedeutet über, wegen. Dies kann bisweilen umschrieben werden durch anstatt, meist aber ist *ὑπὲρ ἡμῶν* unsertwegen. Darf ein bestimmtes Dogma auf einen unbestimmten Ausdruck gebaut werden? Nach 2 Kor. 5, 15. sollen die Christen leben *τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανοντι καὶ ἐγερθεντι.* Soll übersezt werden: dem an unserer Stelle Gestorbenen, so müsste man auch folgen lassen, dass er „statt unser“ auferweckt worden sey.

Heiligkeit Gottes entstehen können. Eine solche Vorstellung ist pharisäisch und antipaulinisch. Um eine von Gott unabhängige Instanz zu gewinnen, wird hier das Moralgesez personificirt. Indess verräth sich in dieser Vorstellung die Einsicht, dass es eines von Gott relativ unabhängigen Princips bedarf, um zu erklären, warum die Versöhnung nicht unmittelbar geschehen darf.

Dass Christus für uns gestorben ist, wäre nach solchen modern-orthodoxen Vorstellungen nur eine Fiction, von Seiten Gottes war die Strafe geschenkt. Eigentlich erduldet dann Christus die Strafe nur zu unserem Besten, nicht an Unserer Statt. Das ist aber die entschiedene Aussage der Offenbarung [??]. Eine reell zu heilende Verlezung sezt reelle Verlezbarkeit voraus.

Das durch den Umsturz erregte Princip ist der göttliche Unwille selbst, in dem aber nicht die blos natürliche Potenz, sondern die selbst göttliche gewesen ist, die ihre eigne Göttlichkeit dadurch erreicht, dass sie dem Göttlichen das Eigene gänzlich unterwirft. Nun steht sie als selbst göttliche dem Wesen (d. h. dem im Grunde Göttlichen) des conträren Princips gegenüber. Dieser göttliche Grund dieses Princips ist der göttliche Unwille selbst.

Aber warum bleibt es nicht bei der blosen Menschwerdung? In der vermittelnden Potenz sezen wir den Willen voraus, sich Gott zu unterwerfen, das heisst aber nur, dem göttlichem Unwillen Gewalt über sich zu geben. Das Princip zeigte seine Macht in der Gewalt des Todes. Zur gänzlichen Unterwerfung musste die vermittelnde Potenz sich unterwerfen bis zum Tode, sonst wäre es nur eine Unterwerfung mit Vorbehalt gewesen. Erst hierdurch ward nun die Macht jenes Princips gebrochen. Indem die vermittelnde Potenz sich zum Opfer hingiebt, hat sie dem andern Princip alle fernere Ausschliessung unmöglich gemacht, denn es hat sich ja ganz hingegeben [374]). Jenes conträre Princip besteht

374) Lauter Fictionen, wie wenn die Principien und Potenzen mit einander in diplomatischen Verhandlungen gestanden hätten, die nur was sie, nicht was die Menschen zu thun hätten,

aber nur in der Ausschliessung der vermittelnden Potenz. Ist ihr die Ausschliessung unmöglich gemacht, so ist ihre eigne Kraft gebrochen. + A und — A (z. B. als entgegengesezte Electricitäten) haben nur Realität in gegenseitiger Ausschliessung. Giebt das Eine seine Selbstheit auf, so kann auch das Andere nicht mehr seyn, was es ist. Das conträre Princip besteht nur als solches, in der Ausschliessung der vermittelnden Potenz. Giebt diese aber alle Spannung auf, so hat das conträre Princip dadurch seine Kraft verloren.

Christus ist menschlichen Fleisches theilhaftig geworden, auf dass er durch den Tod dem die Kraft nehme, der des Todes Gewalt hat [Hebr. 2, 14.]. An andern Stellen wird dieser Sieg als ein Verschlungen-werden des entgegenstehenden Princips vorgestellt [1 Kor. 15, 54.]. Verschlungen wird B von A, wenn B seiner Selbständigkeit beraubt wird. Die Ausschliessung, die von Seiten des B unaufheblich war, wird durch das Opfer der vermittelnden Potenz aufgehoben [375]).

Das ist der Aufschluss über den Zweck des Todes Jesu! Dass Christus für die Menschen, zur Erlösung und an ihrer Statt gestorben ist, hat nun keine Schwierigkeit. Für sich selbst war er ja nicht in der Nothwendigkeit, zu sterben. Zwar durch jenes Princip des göttlichen Unwillens war auch er selbst ausgeschlossen. Es war aber nur seine göttliche Gesinnung, die ihn die Ausschliessung als solche empfinden liess; ihn selbst konnte die Macht des Todes nicht erreichen; ja er konnte, obwohl ausser Gott [Hebr. 2, 9. χωρις Θεοῦ], diese Ausschliessung nicht als Ausschliessung nehmen, und jenes Gefühls der Verlassenheit überhoben seyn. Anderseits konnte aber der Mensch nicht durch seinen eignen Tod Versöhnung sich erwerben. Denn der

zu bestimmen nöthig haben sollen. Gesezt, dass alles so im Unsichtbaren geschehen wäre, würde jezt irgend einer dadurch, dass er es endlich 1841 durch den speculativen Offenbarer erführe und glaubte, irgend besser? christlicher?

375) Das Opfer wäre längst vollbracht; das B aber ist unter der Menschheit, wie vor 18 Jahrhunderten!

Mensch war jenem Princip des göttlichen Unwillens ein für allemal verfallen. Durch Christi Tod konnte der Mensch seine Wiederversöhnung mit Gott finden. Zuvor war ihm jedes unmittelbare Verhältniss zu Gott versagt. „Die ihn aber annahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden" [Joh. 1, 12.]. Was der Mensch für sich nicht vermochte, und Christus für sich nicht nöthig hatte, das hat Christus an des Menschen Statt und für ihn gethan. Christus wird angenommen, als gegenüber von Gott an die Stelle des Menschen tretend, ihn überdeckend, so dass Gott an der Stelle des Menschen nicht den Menschen, sondern den Sohn sieht.

[XXIX. v. Schelling über Christus in der Geisterwelt.]

Es fragt sich, welche Veränderung nun durch diesen Tod mit der Person Christi vorgegangen sey?

Was geht denn überhaupt mit dem Menschen im Tode vor? Es können sich hier zwei Vorstellungen darbieten: die eine, dass die zwei Bestandtheile des Menschen im Tode getrennt werden. Aber es ist unnatürlich, dass im Tode der Mensch nur Einem Theile nach fortdauere. Es wäre angemessener einen zweiten (nämlich verschiedene Arten zu seyn, des Einen und gleichen Subjects) anzunehmen. Sonst möchte sich auch die Identität des Bewusstseyns in den beiden Zuständen nicht sichern lassen. Würde der Tod für die Scheidung jener beiden Bestandtheile genommen, so wäre der Leib einer Erzstufe vergleichbar, in welcher das edle Metall eingeschlossen ist.

Die zweite Vorstellung würde den Tod lieber damit vergleichen, wie der Geist (oder die Essenz) einer Pflanze ausgezogen wird, wo die Kraft in das Oel übergeht, obgleich die Form zerstört wird. Aetherische Oele, wie der Wein, werden, wenn die Mutterpflanze wieder grünt, zähe. Auf dem Melissen-Oel zeigt sich die Blüthengestalt dieser Pflanze; ebenso verräth der Kampfer im Conflict mit dem Wasser ein eigenthümliches inneres Leben, ein nicht getödtetes, sondern vergeistigtes inneres Leben. Also ist an eine Essen-

tification zu denken, in der nur das Zufällige untergeht, das Wesen bewahrt wird. Dies Essentificirte des Menschen, worin auch das Physische mitbewahrt wird, ist ein Wirkliches, wirklicher als der jezige Leib, der bei der Ausschliessung der Glieder gegen einander der Zerstörung unterworfen ist.

Das Subject in den verschiedenen Zuständen ist dasselbe. Dasselbe Subject lebt nach dem Tode, als Geist, „getödtet nach dem Fleisch, lebendig erhalten [376]) im Geiste" [1 Petr. 3, 101.].

Damit hängt der descensus Christi ad inferos zusammen. Die Stelle darüber bei Petrus ist für uns sehr bedeutend. *τοῖς ἐν φυλακῇ πνευμασιν, ἀπειθήσασι ποτε* u. s. f. [1 Petr. 3, 19.]. Die nicht geglaubt haben, sind die in der Sündfluth Umgekommenen. Die Sündfluth ist Erscheinung des Uebergangs vom ältesten Menschengeschlecht, das noch kein Bewusstseyn von der zweiten Potenz hatte, zum zweiten Menschengeschlecht, worin erst ein Bewusstseyn dieser zweiten Potenz aufging. Das war der erste Uebergang zur Offenbarung. Die, die nicht geglaubt haben zu den Zeiten Noahs, wollten [377]) in kein Verhältniss zur zweiten Potenz eintreten, und waren daher von aller Mythologie wie von aller Offenbarung ausgeschlossen. Dies untergegangene Geschlecht, das frei und stolz dahin lebte, hat also der Geist Christi heimgesucht. *φυλακή* ist nicht gerade Gefängniss, sondern jenem Ge-

376) Der Text sagt: lebend gemacht dem Geiste. Der Sinn ist: Jesus wurde zwar gemordet in Beziehung auf den Leib, aber dadurch lebend gemacht für seinen Geist, insofern dieser alsdann nach Vs. 22. erhöht wurde zum Regieren über Engel und Menschen, um das Gottesreich ferner zur Verwirklichung zu bringen.

377) Wollten denn die späteren Vielgötter in ein solches Verhältniss treten? Woher hat v. Sch. auch von der Erdeinwohnerschaft, wie sie vor der Fluth gewesen, Notizen, wie sie bis jezt kein Sterblicher hatte? Er schliesst: So passt es in mein Dreipotenzensystem. So muss es demnach gewesen seyn.

schlechte aus der ältesten Zeit ward ein Zwischenzustand gegeben, in welchem es gleichsam deponirt, aufbewahrt ward [378]).

378) In Wahrheit erhält man auch in diesem Abschnitt, wie fast immer, nichts als Worte. Davon, dass durch das Sterben gleichsam eine Essenz, ein Extract, aus dem Leibe mit dem Geiste verbunden fortdauere, hätte der Offenbarer wenigstens nicht durch chemische Analogieen einige Wahrscheinlichkeit zu geben meinen sollen. Die Arten zu sterben sind so mancherlei, dass dabei schwerlich ein solches Extractmachen aus dem Leibe für den Geist zu vermuthen ist. Die Frage: Wo war Christi Geist nach dem Tode am Kreuz? war zur Zeit der so unverhofften, so folgereichen Wiederbelebung ganz zeitgemäss. Jesus selbst sezte, nach Luk. 23, 43., voraus, dass er, ebenso wie der Mitgekreuzigte, noch an demselben Tage in dem bessern Theile des Hades (16, 19 — 21.) bei Abraham seyn werde. Dass er dort als Messias sich bekannt gemacht habe, wurde fast unvermeidlich gefolgert. Darauf bauten die Homileten manche Ausmalung, wie im Evangel. Nikodemi, in den von Dr. Thilo entdeckten emesenischen Homilien etc. Dass und warum die Manifestation gerade den Antediluvianern zugetheilt wurde? Von dieser Modification des Mythos ist der Ursprung, so viel ich weiss, noch nicht nachzuweisen. Eine andere Veranlassung, welche nicht bemerkt worden zu seyn scheint, finde ich bei Irenäus adv. Haer. III, 20. Note [illegible]. ed. Massuet. Justin d. M. citirt schon und Irenäus benuzt mehrmals eine Stelle, welche bald dem Jesaias, bald dem Jeremias zugeschrieben wird: *Εμνηθη δε κυρους ὁ Θεος ἁγιος Ισραηλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χωματος καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς, ἐναγγελίσαθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.* Schon Massuet vermuthet, dass die Stelle aus einem griechischen (ob vorchristlichen?) Apokryphum war. Justin meint: Juden hätten sie weggelassen, weil er sie auf das bezieht, was nach seiner Ansicht der Messias zu thun hatte. Stund zuerst blos *κρος ὁ ἅγιος Ισρ.* im Texte, so dass man die Stelle direct auf den Messias

[XXX. **v. Schelling über die Auferstehung Christi.**]

Zwei Stadien des allgemein menschlichen Gesammtlebens hatte der Erlöser zurückgelegt, von der Empfängniss bis zum Tode, und das Leben in der Geisterwelt. Aber er sollte uns in Allem gleich werden. Er sollte auch die dritte Potenz des menschlichen Daseyns sichtbar darstellen. Denn nachdem der Mensch das Leben in sich von dem Leben in Gott getrennt hat, kann er nnr durch drei Stufen wieder zur Einheit gelangen. Die erste Stufe ist das gegenwärtige Leben, voll freier Bewegung. Das nächste ist das Leben des An-sich-gebunden-seyns, des Müssens, wo das Können erloschen ist [??], die Nacht, wo nicht mehr gewirkt werden kann. Aber es kommt eine dritte Stufe, wo das Moment des Könnens wieder aufgenommen wird, die Auferstehung des Fleisches. Das menschliche Gesammtleben beruht auf diesen drei Momenten; das gegenwärtige Leben ist das einseitig natürliche. Dass viele Menschen auch jezt dem Geiste leben, ist nur subjectiv, sie stehen doch unter der Potenz des natürlichen Lebens. Dem Exponenten des gegenwärtigen Lebens ist doch das höchste geistige Leben in ihnen unterworfen. Zur nothwendigen Ergänzung folgt ein zweites Leben, das einseitig geistige; und endlich eine dritte Potenz des Lebens, wo natürliches und geistiges wieder vereinigt sind.

beziehen konnte? und die γη χωματος von der durch die Fluth überschwemmten Erde verstand? Die natürliche Entstehung solcher Mythen ist: Man sann hin und her, was nach angenommenen Voraussezungen die unsichtbare Person oder Macht gethan haben könnte. Je einleuchtender man nun sich darüber Erzählungen machen (mythisiren) konnte, desto eher wurde die Meinung Dogma. Was aber berechtigt uns, hebräisches und griechisches Meinen von Hades und Scheol für Lehreinsicht zu halten? Stillschweigend hat das Christenthum beides aufgegeben und dafür ein unmittelbares Verseztwerden der wegen Christus leidenden Christen in den Himmel, der bösen Dämonien aber in Luft und Erde angenommen. Vom wem? ist unbekannt, und doch Kirchenlehre!

Das menschliche Leben Christi ward dadurch erst ein vollkommen menschliches; durch seine Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit. Von den drei Tagen gehörte der erste noch dem Leben in dieser Welt an; der dritte der Auferstehung. Sie ist der entschiedene Beweis von der Unwiderruflichkeit seiner menschlichen Erscheinung; und dass er von seiner Gottheit nur die göttliche Gesinnung sich vorbehalten. „Darum liebt mich der Vater, weil ich mein Leben lasse" u. s. f. [Joh. 10, 17.]. Nur dadurch vermochte er den Vater zur Wiederannahme der menschlichen Natur in ihm. Diese Wiederannahme der menschlichen Natur in Christo vermittelt die allgemeine Auferstehung. Wir sind mit ihm gestorben, und werden daher mit ihm auferstehen. Denn denen, die nicht mit ihm starben, wird der Moment des Todes zu einem bleibenden [379]), wird ihnen zu einer Ewigkeit.

In Thatsachen, wie die Auferstehung, tritt die transcendente Geschichte herein, ohne deren Zusammenhang die andere wohl eine äussere, gedächtnissmässige Kenntniss der Begebenheiten, nie aber einen wahren Verstand der Geschichte giebt. Wer auf dem äussern Standpunct die Geschichte ansieht, sieht sie ebenso an, wie der grosse Haufe eine grosse Begebenheit beurtheilt. Die äussere Geschichte nicht etwa aufzulösen in jene innere, sondern sie zusammenzuhalten im Zusammenhange mit jener, muss Wirkung der Philosophie der Offenbarung seyn. Dass solcher Thatsachen nur wenige sind, kann kein Grund seyn, sie in Zweifel zu ziehen.

Ueber den Zustand nach der Auferstehung bis zum Rückgang Christi lässt sich viel fragen; aber es giebt Einzelheiten, über welche zu sprechen man ablehnen kann, weil das, wofür man in menschlichen Erscheinungen kein Analogon findet, nie ganz verständlich werden kann,

379) Welche positive Entdeckung für alle christianisirte Nichtchristen und für die Millionen, die von Christus nichts erfuhren!

obwohl es erklärt werden kann. Es hiesse aber der eigenen Erfahrung vorgreifen, da einst erst unser Leib verklärt werden wird zur Aehnlichkeit mit dem Leibe Christi.

Es müssten über die Natur der Materie, über ihr Verhältniss zu den höheren Potenzen Fragen vorhergehen, die hier zu beantworten nicht Raum ist. Nachdem eine aussergöttliche Welt in Christo gebessert ist, kann die Absicht nur seyn, dass die ursprünglich intendirte Innenwelt, wie sie seyn sollte, dargestellt und äusserlich sichtbar werde. Darin unterscheidet sich die christliche Ansicht von allen rationell philosophischen, dass diese für das fernere Daseyn kein eigentliches Ziel, keine Beruhigung [380]) wissen [?].

Der Mensch, wenn er die erste Prüfung bestanden hatte, würde, verglichen mit dem, was wir jezt Mensch nennen, übermenschlich gewesen seyn; jezt soll er als Mensch, und ohne diesem zu entsagen, aller Wonnen theilhaftig werden, die ihm ursprünglich bestimmt waren. Nur in der Voraussicht eines solchen Endes ist Beruhigung, und diess ist verheissen von Christus; und nach Petrus sollen wir nach der lezten *κρίσις* einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten.

Im Tode, wo Christus seine Selbstheit aufopfert, wird der heilige Geist der Geist Christi selbst [??]. Er ist daher der Erweckende bei der Auferstehung; „in Kraft des Geistes" [Röm. 1, 4.]. Die ganze Gottheit, *ἡ δόξα τοῦ πατρός*, hat ihn erweckt. Darum musste auch Christus in den Zustand der Expiration aller Selbstheit [*αφηκε τὸ πνεῦμα* Matth. 27, 50. *ἐξέπνευσε* Mark. 15, 37.] gebracht werden. Nach der Auferstehung ist er der ganzen Gottheit gleich,

380) Wusste denn die lange, vorchristliche Offenbarungszeit etwas Besseres, Gewisseres, durch den allgemeinen Glauben, dass man im Scheol, im Hades geistig, aber dem Leib nach nur schattenartig fortlebe? War die Lehrmeinung vom Hades ein Theil der prophetischen Revelationen oder rationalisirende Muthmassung? Es war Glaube an Fortdauer in einer Weise, wie sie nach Verähnlichung des Unsichtbaren mit dem Sichtbaren am meisten glaublich schien.

und ist zugleich Darstellung des ursprünglichen Menschen, der die δόξα verloren hat. In Christo hergestellt, ist diese zugleich dem Menschen wiedergebracht.

Nach der ächt-christlichen Ansicht sind es nicht die einzelnen menschlichen Handlungen, sondern der ganze jezige Zustand des Menschen, der in Gottes Augen missfällig ist. Weil der Mensch dies Bewusstseyn in sich hat, führt dies zu jenem Unglauben, wo ihm all sein Thun gleichgültig wird. Erst muss der ganze Zustand des Menschen gerechtfertigt werden, weil unsere ganze Existenz verwerflich ist. Nur Christus kann uns gerecht machen. Dadurch dass Christus auferstanden ist, dass er fortwährend und ewig Mensch ist und das aussergöttliche Seyn in sich, in Gott zurückgeführt hat, ist unser von Gott getrennter Zustand ein gerechtfertigter, in welchem wir nunmehr mit Freude und Ruhe seyn können. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel" [1 Kor. 15, 14. 17.].

[XXXI. v. Schelling über den bleibenden Zustand der Erhöhung Christi.]

Gott gab nach der Stelle, im Briefe an die Philipper [2, 9. 10.], dem, der sich der μορφή θεοῦ entäusserte, eine Würde, einen Namen, erhoben über alle Namen. Hinsichtlich dieser Erhöhung treffen die gewöhnliche Erklärung dieselben Schwierigkeiten wie bei der Erniedrigung. Welches ist das eigentliche Subject der Erhöhung?

Da die Gottheit der Erhöhung ebenso wenig fähig ist als der Erniedrigung, so giebt man als Subject den Menschen an. Die Erniedrigung habe im Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften bestanden. Die Erhöhung darin, dass der Mensch in den vollen Gebrauch derselben eingetreten sei. Aber abgesehen von vielen Schwierigkeiten, so ist dagegen das Wort ἐχαρίσατο [381]), was man doch nicht von dem ge-

381) Die Erhöhung bezog der urchristliche Glaube auf den menschlichen Messiasgeist. Nachdem dieser das Aeusserste gethan und gelitten hatte, um das Geschäft, ἐργον, des

brauchen kann, was man schon hat. Der Sinn der Erhöhung ist vielmehr folgender: Das Subject, das vor der Menschwerdung weder Gott noch Mensch war, und das sich in seiner Substantialität und Eigenheit Gott unterwirft, ist in seiner Eigenheit von Gott erhöht, d. h. von Gott dem Vater als Herr anerkannt, als Sohn Gottes ἐν δυνάμει, seit (ἐκ) der Auferstehung (Römerbrief [1, 3.]). Dies Subject eben, das in menschlicher Gestalt bis zum Tode in Gehorsam und in der Unterwerfung ausharrte, ist in seiner Aussergöttlichkeit als wirklicher Erbe Gottes erklärt worden, dem der Vater das Seyn überlasst, um es als aussergöttliche Persönlichkeit zu beherrschen.

Das ist der Lohn Christi, dass er ein Recht hat, ausser Gott in eigner Gestalt zu seyn; er ist mit Gottes Willen ausser ihm. Petrus sagt [Apg. 2, 36.] zu den Juden: jezt erkennet, Israel, dass ihn Gott zum Herrn und Christus gemacht hat, den ihr gekreuzigt habt. Er hat nicht aufgehört, Mensch zu seyn. Eines solchen Mittlers bedürfen wir; denn er ist ewiger Mittler. Christus ist ausser Gott durch seine ewige Menschheit und ist ausser dem Menschen durch seine Gottheit. Er ward zur Herrschaft erhöht, die er nicht begierig an sich riss. Wer zum Herrn gemacht wird, konnte doch nicht substantiell Gott seyn, und ein solcher konnte in dem Fall seyn, durch Leiden vollkommen gemacht zu werden (Hebräerbrief 2, 10.). Musste nicht Solches Christus leiden, um in seine Herrlichkeit einzu-

Messias, durch Hinweisen auf Gott als Vater und Geist und auf die überall mögliche Religiosität oder Gottverehrung durch Geistesrechtschaffenheit das Gottesreich zu beginnen, so folgerte der Glaube sehr consequent: Gottes Huld, χαρις, belohnt ihn dadurch, dass er nunmehr alles dieses regieren, alles aufbieten kann, um dieses Werk in der Menschen- und Geisterwelt ganz auszuführen. 1 Petr. 3, 22. erklärt auch, wer ihm hierzu untergeordnet gedacht wurde, Engel und alle Mächte. Das Aussergöttliche ist hier nach der Geschichte der hohe Messiasgeist, der sich in Jesus eingekörpert hatte, σαρξ ἐγενετο.

gehen? Nur der, der ἐν μορφῇ θεοῦ war, konnte zur Rechten Gottes erhöht, d. h. von Gott selbst als Herr bestätigt werden. Nur der, der unabhängig von Gott [382]) war, konnte sich der Herrlichkeit begeben, um zur Herrlichkeit mit Gott zu gelangen. „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden.“

Hiermit sind wir nun auf dem Standpunct des gegenwärtigen Lebens der Menschheit angelangt. — Indem Gott in Christo die Welt mit sich versöhnt hat, ist das Geheimniss der Schöpfung [383]), das dort nur der höchste Gedanke erreichte, für jeden Menschen begreiflich, fasslich und concret geworden.

[XXXII. Beschliessende Anmerkungen von v. Schelling.]

Jezt ist es wohl einleuchtend geworden: das Christenthum ist nicht eine Lehre, sondern eine Sache. Der

382) Von einem guten Geist denken, er habe sich von Gott unabhängig gemacht, ist eine dem Geiste des Urchristenthums widerstreitende Hypothese. Der Christus der Evangelien ist alles in und durch den Vater des Messias, das Gottwesen.

383) Uud das bis auf v. Sch. nur vom höchsten Gedanken erreichte Geheimniss der Schöpfung soll der Gipfel der Christusreligion seyn? Wo lag Jesu und den Aposteln daran, die Schöpfung und deren Zweck zu erklären. Das Unsichtbar Geschehene zu wissen, wird umsonst für positiv ausgegeben. Wenn es so geschehen wäre, wie es v. Sch. positiv behaupten zu können meint, so wäre es Factum zwischen Gott und der aussergöttlich gewordenen zweiten Potenz. Religiosität und Christlichkeit aber wird nur durch das Wissen und Wollen dessen gehoben, was *wir* zu wollen und zu thun haben. Was hilft hierzu das Dogmatisiren über das alles, was längst geschehen und bis jezt latent geblieben seyn solle? Man kann kaum aussprechen, ob diese Speculationen mehr unfruchtbar oder mehr unrichtig seyen. Sie sind, leider! beides in hohem Grade!

eigentliche Inhalt ist Christus und seine Geschichte, nicht blos die äussere, seine Thaten und Leiden in seiner Menschheit, sondern die höhere, worin sein Leben als Mensch nur Uebergang, nur Moment ist. Unmittelbarer Gegenstand ist allerdings Christus in seiner historischen Erscheinung, aber diese ist nur erklärbar durch einen Zusammenhang, der bis an's Ende der Dinge hinausgeht.

Die lezte Aufgabe dieser Vorträge war nur Erklärung des Christenthums. Wir werfen noch einen Blick auf diese Erklärung zurück. Denken wir uns einen rein rationalistisch Erzogenen dem Christenthum gegenüber gestellt, so wird er die Erscheinung desselben zu erklären sich aufgefordert fühlen, wie er auch die Mythologie sich erklären müsste. In Ansehung der mythologischen Vorstellungen aber ist nichts historisch, als dass sie in einer gewissen Zeit geglaubt worden sind, aber den Personen selbst ist keine historische Wahrheit zuzuschreiben. Weil es die wirklichen theogonischen Potenzen sind, so nehmen wir zwar wirkliche Göttererscheinungen an [??], aber diese Götter werden damit nicht Personen.

Christus aber ist nicht eine blosse Erscheinung. Seine historische Existenz ist durchaus beglaubigt. Die Erscheinung des Christenthums fällt soweit in die beglaubigte Geschichte hinein, dass noch Niemand geleugnet, dass jene Person gelebt hat. Sonst könnte man versuchen, das Christenthum als das nothwendige Ende des mythologischen Processes darzustellen. Dann könnte man etwa sagen: nothwendig, nachdem die frühere Zeit mit dem Leiden und Tode des realen Princips beschlossen worden, habe auch der zweite Gott durch Leiden und Sterben dem menschlichen Bewusstseyn zur Vergangenheit werden müssen, damit die dritte Potenz wirklich hervortrete im Bewusstseyn. Begreifen lasse sich, dass dieser Theil des Processes in den Theil der Menschheit habe fallen müssen, der mit dem Heidenthum unbemengt geblieben war, dass aber diese höhere Scene der Mythologie das Heidenthum mit unwiderstehlicher Macht anzog.

Das wäre eine Erklärung, wie sie noch nicht versucht worden ist; aber sie ist dadurch unmöglich, dass Christus

eine historische Persönlichkeit ist. Hier tritt Wahrheit und Wirklichkeit an die Stelle der Vorstellung. Es bliebe nur noch übrig, die historische Existenz eines Christus zuzugeben; aber die höhere Dignität seiner Person auf die subjective Weise zu erklären, dass man sagt: die Person des Stifters sey von seinen Anhängern mythologisch behandelt worden. Indem ich dieses Ausweges erwähne, wird man mir zutrauen, dass ich diesen Ausweg nicht erst [384]) durch die jüngsten Versuche, denselben zu betreten, kennen gelernt habe. Die Philosophie der Offenbarung, die ich 1831—32 zuerst und dann öfter gelesen habe, beruht auf einer Erweiterung der Philosophie und des philosophischen Bewusstseyns, die nur durch ein abermaliges Zurückgehen auf die Principien möglich war. Wie könnte ich die für berücksichtigenswerth halten, die eine gegebene Philosophie als unumstösslich voraussezen, und von ihren Säzen einen ganz falschen Gebrauch machen?

Die Frage nach der Bedeutung und Realität der Offenbarung hängt ab von einer Krisis der Philosophie, die nothwendig eintreten musste. Das Unvermögen jener, sowie die Impotenz dessen, was sie ihre Philosophie nennen, Christliches zu verstehen, braucht dem Kundidigen nicht auseinandergesezt zu werden. *Meine* Philosophie der Offenbarung [385]) ist weit verbreitet worden; es

384) v. Schelling hat alles zuerst gewusst und weiss alles allein richtig.

385) Sie ist, wie wir jezt alle die langweiligen putativen Deductionen kurz zusammenfassen können, ein nicht einmal phantasiereicher Versuch, durch ein leeres Treiben dreier fingirter Potenzen eine unsichtbare höhere Geschichte Gottes und Christi wie eine Mythologie darzustellen, die an die Stelle der theogonischen Mythologie der Nichthebräer treten solle. Sie entbehrt sogar alles Einflusses auf das Leben, auf das Praktische, auf geisterhebende Gesinnung. Denn was lässt er die drei Potenzen mit und gegen einander treiben und wirken? Nichts als ein unbeschreibliches Ueberwinden blos theatralischer Scheinmächte.

wäre zu verwundern, wenn nicht Ausdrücke und Gedanken derselben bekannt geworden wären. Die Vorlesungen über Philosophie der Mythologie gehen noch weiter zurück.

Was jene Hypothese selbst betrifft, an welche nun schon seit 40 Jahren so Viele gedacht haben, so wird offenbar durch Sagen und Mythen nur ein Leben verherrlicht, das an sich schon gross ist. Durch seine Lehren sollte der jüdische Landrabbi dies geworden seyn! Seine Moral stand schon in jüdischen Schriften vor ihm; aber wie die Juden seine Worte über seine Person aufnahmen, zeigen die Steine, die sie gegen ihn aufhoben, wenn er sagte: Ehe Abraham war, war ich u. s. f. Auch dass Jesus der Messias sey, ward nicht von der Majorität der Juden geglaubt. Und sezt man alles dies voraus, sezt man: er habe bei den Juden als das gegolten, wofür wir ihn halten, so erklären sich doch nicht alle Züge und Erzählungen. Christi Hoheit ist ganz unabhängig von diesen in manchfachem Betracht ganz zufälligen Erzählungen. Nicht diese sind nothwendig, die Hoheit Christi zu erkennen, sondern die Hoheit Christi ist nothwendig, um die Erzählungen zu begreifen. Dies mögen diejenigen bedenken, welche mythische Erklärungen anwenden. — Wir haben übrigens nur eine Erklärung des Christenthums gegeben. Dogmatische [386]) Absichten ha-

386) Nicht Philosophie und Christenthum, nur seine, zum Theil nach der Kirchendogmatik, zum Theil zu scheinbarer Berichtigung derselben gebildete Speculationsphilosophie sucht v. Sch. mit dem Dogmaticismus in Harmonie zu sezen. Dadurch meint er die Philosophie von Verdächtigung zu befreien und die christliche Religiosität wieder (wie es auch die Staaten bedürfen) mehr in's Leben einzuführen. Aber selbst der Anshelmische Dogmaticismus (von welchem die Dogmatik der legitimirten Confessionen grossentheils ausgeht) fördert beide Zwecke viel mehr, als das nur putativ-positive, dogmatische Auffinden und Durchführen der Dreipotenzentheorie. Die von Anshelm rationalistisch dargestellten drei Personen zeigen sich durch Wirksamkeiten, die zur

ben wir nicht. In dieser Hinsicht müssen wir jeden, dem diese Erklärung nicht zusagt, auffordern, eine andere Erklärung aufzustellen. Eine Erklärung aber ist nothwendig, denn das Christenthum ist ein nicht hinwegzubringendes Factum [387]).

Besserung der Menschen, also zum höchsten Zweck der Religiosität vieles beitragen können und wollen. v. Schellings drei Potenzen und der sie in ihrer sonderbaren „Spannung" doch zusammenhaltende „Urgrund" thun alles, was sie thun (was aber der Philosoph nie nach der Wirklichkeit, die es haben soll, beschreibt), blos weil sie selbst gegen einander in einem uranfänglichen Gegensaz so stehen, dass die erste Potenz Eigenwillen, die Wurzel des creatürlichen Bösen, in sich enthalten soll, während nur die zwei andern das Eigentlichgöttliche in sich haben. Der äusserst langweilig und willkürlich exponirte Erfolg hiervon ist dann nichts anderes, als dass die zweite Potenz sich (wer begreift das Unmögliche?) aussergöttlich gemacht habe, und nun jene erste, im Heidenthum thätige (man erfährt nicht, wie?) überwinden musste, alsdann als Logos-Christus die Menschheit sich selber acquirirte, sie aber nicht für sich behalten, sondern dem Vater zurückgeben wird, indess jedoch auch der dritten Potenz, dem Geist, Raum verschafft seyn soll, um (man erfährt nicht, was?) zu wirken. Nicht das Menschengeschlecht, nur das (wahrhaft abentheuerliche) Gespanntseyn und sich wechselsweise Ueberwinden-müssen der ersonnenen Potenzen wäre demnach der Zweck der Religiosität. Und diese blos das Uebermenschliche beschäftigende, also mythologische, Religionslehre, in welcher die Menschen nichts als der um der Anerkennung willen erschaffene Stoff für die fruchtlose Potenzenthätigkeit wären, ist das Product eines 30 bis 40jährigen, durch Latentbleiben und Selbstrühmen berühmt gewordenen Tiefsinns, welcher der Philosophie und der Offenbarung, als vereint, die Krone aufzusezen behauptet!

387) Eben deswegen ist es historisch und psychologisch sehr wohl erklärbar, nicht aber dadurch, dass man in die unsichtbare Welt Potenzen hineindichtet, die sich wie Marionetten gegeneinander bewegt haben müssten, si fabula vera esset.

Gegen diejenigen, welche sagen, man solle sich an der Gnade Christi einfältigen Herzens genügen lassen, ist, wenn sie für ihre Person sich damit begnügen, nichts zu sagen. Höchstens sind sie zu erinnern, dass in Christo alle Schäze der Erkenntniss verborgen sind, aber nicht so, dass wir diese Schäze ungehoben seyn lassen sollen. Solche Leute sollten für Andere kein Maass geben wollen. Erkenntniss und Begreifen geht Menschen über Alles. Auch will das Christenthum nicht blos von Einzelnen anerkannt seyn, sondern will allgemeine Anerkennung, die ihm aber nur auf wissenschaftlichem Wege zu Theil wird. Diese nur vereinigt auch die verschiedensten Menschen.

Wir haben blos das Christenthum aus sich selbst erklärt; es enthält, wie jede bedeutende Erscheinung, den Schlüssel, um es zu begreifen. Derselbe liegt in dem Verhältniss der Succession der höchsten Ursachen. Ist Christus der wahre Inhalt des Christenthums, so werden wir nach dem Bisherigen wohl am Ende unserer Erklärung seyn.

Seine Erhebung von der Erde haben wir nicht berührt. Wir könnten uns darüber erklären; aber die dazu nöthigen Einsichten sind aus dem Bisherigen nicht vorauszusezen. Es müsste die Materie vom unendlichen Raum hier behandelt worden seyn, wie die von der unendlichen Zeit. Die Lehre vom Raum liegt nicht weniger im Argen. Die Lehre vom Weltsystem, von der Erstreckung des körperlich Ausgedehnten in's sinnlos Ungemessene hinaus beruht auf Voraussezungen, die, näher besehen, keine Kritik aushalten [388]). Wenn auf einem Puncte des Weltganzen der Raum nothwendige Form der Existenz ist, so folgt noch nicht, dass Distanzen, die uns als räumlich erscheinen, nicht blos ideale Differenzen ausdrücken. Wenn es der Mensch ist, der die räumliche Welt gesezt hat, so ist nicht zu schliessen, dass diese Wirkung sich über das von ihm Erreichbare hin-

388) Wann werden auch diese Mysterien aufgeschlossen werden? Das schlaue Hinausschiessen in's Ideale, ist es nicht allzu ideal? Mehr *εἶδος* als *ἰδέα*?

auserstreckt. Der Himmel ist gerade das, wovon der Mensch durch seine jezige Existenz sich geschieden hat.

Fragt man nun, warum doch anzunehmen sey, dass Gott an diesem eingeschränkten Theile des Weltganzen dennoch mehr Antheil [389]) nehme, so weiss ich nichts zu antworten, als dass im Himmel mehr Freude sey über Einen bussfertigen Sünder, als über viele Gerechten.

[XXXIII. v. Schelling über das Werk Christi.]

Ausser der Person Christi haben wir nun das Werk Christi zu betrachten, das aber ein fortgehendes ist.

Nur die Möglichkeit ist uns gegeben, Kinder Gottes zu werden. Nur die Möglichkeit, den Geist anzuziehen, war es, was uns Christus erwarb. Ohne sein Hinweggehen würde der zweite παράκλητος (Vermittler) nicht gekommen seyn [Joh. 14, 16. 26. 16, 13–15.]. Erst damit ist der wahrhafte Geist in uns gesezt. Einerseits vom realen Princip, anderseits von der blos kosmischen Potenz beherrscht, war der Mensch vor der Erscheinung Christi. Nach Aufhebung der Spannung ist der dritten Potenz Raum gegeben. Es kann nun der heilige Geist (nicht mehr als kosmische Potenz) wirklich eintreten. Hier tritt in ihrer lezten und höchsten Erscheinung die Succession der Persönlichkeiten hervor. Wegen dieses Verhältnisses konnte Christus nur in Kraft des heiligen Geistes Mensch werden, nur in Kraft desselben sterben (Hebräerbrief [9, 14. διὰ πνεύματος [390]) αἰωνιου]). Nun ist der Menschensohn verklärt,

389) Zu der Zeit, wo die Menschen dies dogmatisch glaubten, glaubten sie auch, da, wo sie wohnten, müsse das Centrum des Weltalls seyn und Gott throne über dem Firmament im Zenith von der heiligen Stadt Jerusalem.

390) Der Sinn ist: Weil der Geist Jesu ein ewiger, unsterblicher war, achtete er das leibliche Sterben nicht, da er durch diese seine gottgetreue Aufopferung gegen das Sündigen, zum Reinwerden der Gewissen wirken zu können, voraussah.

sagt Christus, als Judas hinausgeht [Joh. 13, 29. 30.]. Der Geist ist der Verklärende.

Die erste Wirkung Christi ist die durch ihn vermittelte Ausgiessung des Geistes. Die Religion der Freiheit und des Geistes fängt nun erst an, nachdem der kosmischen Potenz die Macht genommen ist. Er hat ausgezogen die *ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας*, d. h. die kosmischen Potenzen [Koloss. 2, 15.]. Christus selbst ist zum Haupt erhöht, aller *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* (d. h. der freien, allgemeinen, vom Concreten befreiten Potenzen) [Koloss. 2, 10.]. Er ist über jeden Namen, über jede Gewalt erhöht, nicht allein in diesem mit Christo zu Ende gehenden Aeon, sondern auch im zukünftigen [Philipp. 2, 9.]. Alle Gewalten, die noch entstehen [Röm. 8, 38. 39.], sind ihm gleichfalls unterworfen. *ἀρχαὶ* sind Principien, *ἐξουσίαι* entspricht den Potenzen. Sie sind in ihrer kosmischen Gestalt gemeint. So hat ihnen Christus ein Ende gemacht.

Aber nicht blos die drei Potenzen sind gemeint. Jede Provinz eines Reichs der Natur hat einen eigenen Herrscher, und das menschliche Bewusstseyn ist dadurch in die Spannung einer Unzahl solcher Herrscher gesezt, die an irgend einem Puncte des menschlichen Bewusstseyns sind [391]). In einem fortschreitenden Process wechselt von Moment zu Moment die Bedeutung der in demselben enthaltenen Mächte und Potenzen. Darum kann eine Unzahl solcher Mächte auftreten, die an irgend einem Punkte des Bewusstseyns sich geltend machen können. Christus hat den Menschen davon frei gemacht, d. h. das Unüberwindliche ihrer Macht ihnen genommen, nicht ihr Daseyn aufgehoben. Das wird erst geschehen, wenn Christus das Reich dem Vater zurückgiebt.

Nur in Freiheit gegen die aussergöttlichen Mächte ist das Bewusstseyn. Gott hat uns aus der äussern Welt erlöst, *μετέστησε* [Koloss. 1, 13.]. Das Evangelium ist das Gesez der

391) Nach dieser positiv philosophischen Kunde aus der die Erde betreffenden Geisterwelt hätte demnach der Polydämonismus seinen bleibenden, weit ausgedehnten Grund!?

Freiheit. In Christo starb die ganze kosmische Religion. Denn sie beruhte auf der Spannung, in der er als natürliche Potenz noch mit dem Princip des Vaters stand. Seit die Spannung aufgehoben, fing das Heidenthum an, sich mit schnellen Schritten dem Untergang zu nähern. Es besteht nur noch als caput mortuum eines Processes, der nicht mehr existirt [392]).

Die Schrift nennt das Heidenthum die Macht der Finsterniss. An anderen Stellen spricht sie bestimmter und persönlicher: Ihr habt erst gewandelt nach dem Fürsten, der in der Luft herrscht (die astrale Potenz, anderwärts Satan genannt), der als Princip des Bösen und des Heidenthums angesehen wird. Hier schliesst sich der Abschnitt über den Satan an, den wir aber in einer besonderen Vorlesung als Beilage behandeln. Diesen lezten Abschnitt mit einbegriffen ist Alles gesagt, was von einer Philosophie der Offenbarung in materieller und formeller Hinsicht verlangt werden kann. Sie hat nicht in die Moral einzugehen, welche nur unmittelbare Folge [393]) von ihr ist. Für die Dogmatik giebt sie das Mittel, jedes auch nicht besonders berücksichtigte Dogma wissenschaftlich anzufassen.

392) Bekanntlich aber werden von den etwa 800 Millionen Erdmenschen nur gegen 400 als Monotheisten gerechnet. Die grössere Hälfte ist noch (crass) polytheistisch. Christianer heissen nur etwa 230 Millionen. Factisch-positiv wäre es also bei weitem noch nicht nachzuweisen, dass die zweite Potenz in ihrer Aussergöttlichkeit zuerst im menschlichen Bewusstseyn die Vielgötterei habe überwinden müssen.

393) Was für eine Pflichtenlehre würde der Christ erhalten, wenn sie von dieser Potenzentheorie die Folge seyn sollte? Alles würde darauf zurückkommen, diese Potenzen anzuerkennen (weil Gott und sie das edelste Bedürfniss haben, erkannt zu werden). Ausserdem wäre nun abzuwarten, wie, nach geschehener Aufhebung der „Spannung", der regierende Sohn Alles in's Reich des Vaters (der Hauptpotenz?) allmählich zurückbringe.

Was noch auszuführen ist, ist der völlige Uebergang dieser innern Geschichte in die äussere durch die Kirche. Die Entwickelung der Geschichte der christlichen Kirche müsste also das Lezte seyn. Aber wir können nur die leitenden Ideen aufstellen, und hierbei werden die bisher bewährten Principien auch den Gang der Schicksale der christlichen Kirche erklären.

[XXXIV. v. Schellings leitende Ideen in der Geschichte der christlichen Kirche.]

Christus sagte seinen Jüngern, dass eine solche Zeit, wie die seines Wandels auf Erden nicht wieder kommen werde. Zwar bis zur völligen Auflösung des Heidenthums [394]) sollten auch ausserordentliche Gaben noch fortdauern. Aber schon Paulus kündigt den Zeitpunct an, wo die Weissagungen, die Sprachengabe, die *γνῶσις* aufhören werde [1 Kor. 12, 8.], die *γνῶσις* nämlich als jene besondere Erkenntniss, die nur auf einen partiellen Zustand des Bewusstseyns geht (*ἐκ μέρους γινώσκομεν* 12, 9.), nicht universell ist. Kommt aber das Vollkommene, so wird alles Partielle aufhören. Mit dem Aufhören der Spannung sollte auch das Uebernatürliche aufhören, welches das Christenthum nur im Gegensaze gegen das Heidenthum angenommen hatte. Die ekstatischen Zustände beruhten mit auf der Spannung, die im Kampf gegen das christliche Princip die kosmischen Mächte erregten. Es sollte endlich Alles in die ganz freie, selbstbewusste, menschliche Erkenntniss eingehen.

Dass Christus mit ihnen seyn sollte bis an's Ende der Tage [Matth. 28, 20. 18, 20.], sagte nicht, dass damit die

394) Der positive Philosoph spricht, wie die gewöhnlichen Historiker des Occidents. Weil das alte Römerreich seit Constantin I. unter die christliche Fahne übergegangen ist, sehen sie nicht, dass in der übrigen Welt das Christenthum noch nicht einmal dem Namen nach überwunden hat. Der Sache nach ohnehin noch gar nicht. Christenthum ist nicht Dogmatik.

natürliche Entwickelung des in die Welt tretenden Christenthums aufgehoben seyn sollte. Vielmehr verglich sich Christus mit einem Sämer, und das Evangelium mit einem Samenkorn. *αὐτομάτως* wächst die Frucht [Mark. 4, 28.]. Nachdem Christus durch sein Leben, Leiden und Sterben den Keim [395]) eines bis in die Ewigkeit wachsenden Lebens gelegt, hat er im Vertrauen auf diesen von ihm gelegten Keim gewollt, dass er sich unter den Stürmen dieser Welt successiv entwickle. Christus selbst sagt, dass der Feind kommen werde, um Unkraut unter den Waizen zu säen [Matth. 13, 19.]. Dieselben Hemmungen, wie bei jeder natürlichen Entwickelung. Das Fortschreiten theils in allgemeiner Verbreitung, theils im innerlichen Wachsthum des Christenthums und besonders seiner Erkenntniss. Zwar sollte Niemand einen andern Grund legen [1 Kor. 13, 11.], aber der Geist sollte in alle Wahrheit leiten [Joh. 16, 13.]. Also waren noch nicht alle Seiten des Bewusstseyns erleuchtet. Ein allmählich alles Menschliche umfassender Bau sollte auf jenem Grunde aufgeführt werden und wachsen [2 Kor. 5, 1.] zu einer geistigen Behausung Gottes, in der alles menschliche Streben, Denken, Wollen und Wissen zur Einheit verbunden werden sollte. Nicht blos Erkenntniss durch Offenbarung, sondern zu allen Umständen, Zeiten und Orten, darum freie und allerdings wissenschaftliche Erkenntniss.

Die Apostel standen noch unter den Inspirationen des Processes, den das Christenthum eingeleitet hatte. Daher der grosse Abstand der ersten Anfänge freier christlicher Erkenntniss von den Schriften der Apostel. Der grossen, göttlichen Erregung folgte die tiefste Abspannung, wenn man einen Klemens oder Ignatius vergleichen will [396]). Das Reich Gottes sollte äus-

395) Wie? Worin bestehend? Dies wäre es, was heilbringend nach den drei Potenzen und factisch erklärt seyn sollte!

396) Allerdings zeigt sich die auffallendste Verschiedenheit. In den Evangelien und im grössten Theil der Apostelschriften ist alles praktisch. Auch wo ein Dogma berührt wird, geschieht es nur, damit gegen das Praktische dorther kein An-

serlich da seyn. Hier musste es den Wirkungen des innerlich besiegten, aber hinaus, d. h. in die äussere Welt hinausgeworfenen Geistes begegnen, der hier im Aeussern unter veränderter Gestalt eine Sphäre suchte, und dem Christenthum offen oder verlarvt entgegentrat.

Der älteste Zustand der Kirche in idealer Reinheit war nicht ihre Bestimmung. Da der Herr der Kirche sie in andre Verwicklungen eingehn liess, musste auch diess seine Absicht sein, während jenes Zeitalter uns als das der Unschuld oder Potentialität, als das vorgeschichtliche Zeitalter zu denken ist. Weder mit der vorgeschichtlichen noch der nachgeschichtlichen Zeit (ausser diesem Aeon) haben wir uns zu beschäftigen.

Wie unterscheiden sich aber die Zeiten der Kirche? Das Erwünschteste wäre, wenn der Herr selbst sie ausgesprochen. — Nicht mittelst eines Räsonnements a priori, sondern am Faden der geschichtlichen Entwicklung will ich vorwärts schreiten. — Die Ansichten, die ich jetzt gebe, nicht minder sogar die Anwendungen davon, finde ich auffallend übereinstimmend mit den Gedanken des Abtes Joachim von Floris, die ich zum ersten Male in dem neuesten Bande der Kirchenge-

stoss entstehe. Bald aber wollten die ein wenig Gelehrteren unter den Kirchenvorstehern durch das, was man lernen und lehren kann, sich hervorthun, Bischoffsmacht erhalten, über Meinungslehren gebieten. Und doch fiel alles dies in Zeiten, wo auch in der gebildeten Römerwelt durch imperatorischen Despotismus schon Selbstdenken und Geschmack immer mehr niedergedrückt wurde. Auch die Christenlehrer, welche etwa Philosophenschulen besuchten, brachten es, wegen der allzu verschiedenen Tendenz, nicht einmal soweit, als die Besten in jenen. Clemens Alex. und Origenes, was sind sie, mit Lucian oder nur mit Plutarch verglichen? Basilius und Gregor von Baj. wurden auch zu Athen nicht, was Libanius war. Wie wenig ist Dionysius Areop. gegen Plotin!

schichte Neanders [397]) gefunden habe; so viele Kirchengeschichten ich sonst auch gelesen hatte.

Christus nimmt bei feierlichen oder wichtigen Gelegenheiten drei seiner Schüler zu sich, Petrus, Jacobus und Johannes. Petrus war der erste, den er zu sich rief. [398]) Wo die zwölf als Apostel aufgestellt werden, werden jene drei gegen die chronologische Ordnung der Berufung vorausgenannt. Sie allein bekamen Zunamen von ihm. Er nimmt sie mit zur Tochter des Jairus, auf den Verklärungsberg, auf den Oelberg u. s. f.

Unter diesen dreien ist Petrus unwidersprechlich der Erste. Bei Matthäus steht bei Simon ausdrücklich *ὁ πρῶτος*. Er redet auch oft statt der Andern. Das Gleiche liegt in den Worten Christi: *Σίμων Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς, τοῦ συνιάσαι ὡς τὸν σῖτον· ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.* [Luk. 22, 31.] Am entschiedensten spricht für Petrus das Wort: Seelig bist du Simon, denn Fleisch und Blut hat dir diess nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel [Matth. 16, 17.].

Freilich sind nun, zu Gunsten eines einseitigen Systems, sehr verschiedene Begriffe von **Priorität** und **Superiorität** mit einander verwechselt worden. **Das Principat Petri** schliesst nichts weniger in sich, als bleibende beständige Domination. Christus vergleicht Simon mit einem Felsen, mit dem Grunde. Der Grund eines Gebäudes ist aber nicht über ihm. Der Erste der Apostel ist der Anfang und Grund einer Succession, worin ihm ein wahrhaft Neues folgt, und damit wäre für diese ganze Entwicklung eine geschichtliche Folge

397) 1841. V. Bds. 1. Abth. S. 380—307. Joachim sehnte sich im 12. Jahrhundert nach einem hierarchisch weniger verkehrten Zustand des Christenthums.

398) Nach Joh. 1, 41. brachte erst Andreas, des Petrus Bruder, diesen zu Jesus. Auch in dem Apostelverzeichniss Matth. 9, 2. steht Andreas nächst nach Petrus. Das Johannesevangelium erzählt Mehreres dem Petrus Ungünstige. 13, 24. 36—38. 18, 10. 18, 16—27. 19, 2—10. 21, 2—22.

gewonnen. Es bleibt immer der Grund, schliesst aber darum nicht ein neues Princip aus.

Jacobus [399]) ward am frühesten hinweggerafft; da er, der Kürze seiner Laufbahn ungeachtet, als der Zweite genannt wird, so mag diese Stelle an sich eine Bedeutung haben. Wer honnte an diese Stelle treten, als der zu gleicher Zeit, da Jacobus starb [?], berufene Paulus, vielleicht ward jener nur darum so frühe hinweggerafft [?]. Mit dieser Stelle war eine Mission verbunden, die durch Petrus nicht ausgeführt werden konnte.

Petrus, Paulus und Johannes! In dieser Succession sind sie Repräsentanten der drei Zeiten der christlichen Entwickelung, wie Moses, Elias und Johannes der Täufer für das A. T. Moses repräsentirt das Princip des Bleibenden, Substantiellen, Elias, dem Feuer vergleichbar, belebt, nach der Zukunft drängend. Johannes beschloss das A. T. und die Zeiten vor Christo. Petrus ist der Gesezgeber, der Grundlegende, das Stabile. Paulus brach hervor als ein Feuer, ist der Elias, repräsentirt das Princip der Entwickelung, der Bewegung, der Freiheit in der christlichen Kirche. Johannes ist der Apostel der Zukunft. Die Geistesart des Petrus, wie sie sich in dem felsenhaften und Unauseinandergesezten seines Styls zeigt, verkündet seinen substantiellen Charakter. Er enthält, wie keiner, Aufschlüsse über die älteste Zeit. In der Sündfluth (der Taufe parallel) ging ein früheres, Göttern sich gleich dünkendes [??] Geschlecht zu Grunde. Da starb das reale Princip; von

399) Jakobus, der Bruder des Johannes, der Zebedäide, wurde enthauptet schon nach Apg. 12, 1 im J. 44 = dem 14. J. nach Christi Tod. Paulus war damals, als schon lange bekehrt, aber noch als Saulus, zum zweiten Male zu Jerusalem. *Der* Jakobus aber, welcher nach Gal. 2, 9. nebst Petrus und Johannes mit ihm einverstanden wurden, dass er nach seiner vom Judenthum freieren Weise unter den Heiden lehren sollte, war wahrscheinlich der Jakobus, Jesu αδελφος (Gal. 1, 19.), welcher der Urgemeinde zu Jerusalem vorstand. Apg. 15, 13. 21, 18.

da an kam die zweite Potenz zur Herrschaft. Als natürliche starb sie in Christo, in der Taufe sterben wir mit der natürlichen Potenz. Taufe und Abendmahl gehen in ihrer Bedeutung schlechthin über das Judenthum hinaus.

Das Abendmahl sezte Christus vor seinem Tode ein, da ihm alle früheren Verhältnisse erinnerlich wurden. Wie einst die Gabe des Brods und Weines als Unterpfand angesehen wurde einer καινὴ διαθήκη im Gegensaz gegen das abolirte frühere Verhältniss, so wird sie jezt wieder zur διαθήκη eines neuen Verhältnisses zu Gott.

Petrus sieht so tief in die Vergangenheit zurück, als Johannes in die Zukunft. In Paulus lebt das dialektische, bewegliche, wissenschaftliche, auseinandersezende Princip. Er ist im N. T. das neue, Petrus das alte Testament. Soll der Grund nicht unfruchtbar bleiben, so muss auf ihn gebaut werden. Mit Paulus kommt ein von Petrus unabhängiges Princip auf, und Jacobus ward vielleicht [400]) nur darum hinweggerufen, weil er aus demselben Kreise hervorgegangen, nie selbständig genug war.

Im Römerbriefe erkennt Paulus den Grund an (in der Stiftung der Gemeinde), den er nicht gelegt. Der Sache nach war die Gemeinde also vorpaulinisch, d. h. petrinisch. Aber er geniesse, sagt er, in dieser Hinsicht besonderer Freiheit als Heidenapostel und sey an keines Menschen Auctorität gebunden. Er erklärt ausdrücklich im Galaterbriefe [1, 11. 12.], das Evangelium von keinem Menschen erhalten zu haben. In entschiedenen Widerspruch trat Paulus mit

400) Sind dergleichen Conjecturen über geheime Absichten Gottes in Bestimmung der menschlichen Schicksale etwa Muster für künftige mystische Bearbeiter der Kirchengeschichte? Gott soll gewollt haben, dass Paulus Raum gewänne. Deswegen liess Gott den Jacobus als Märtyrer wegschaffen? Ist dies ein wissenschaftliches Denken über Gott? oder ein anmasslich anthropomorphisches? Dahin führt das Willkürlich-Putative in dieser Speculationsmethode.

Petrus, als dieser [401]) nach Antiochien kam [Gal. 2, 11—17.]. Paulus trat als ein neues Princip auf. (In Korinth sind Anhänger des Paulus und des Petrus unterschieden [1 Kor. 1, 12.])

Der zweite Brief des Petrus [3, 16.] führt die Briefe des Paulus an, *ἐν αἷς ἐστὶν δυσνόητά τινα.* Da in diesen ersten Verhältnissen alles Folgende vorgebildet ist [??], so könnte man hier schon das künftige Verbot des Bibellesens vorgebildet finden. Sollte die Kirche geschichtlichen Grund gewinnen, so musste zuerst Petrus vorherrschen. In ihm ist das Stehende und Feste, in Paulus das Excentrische; zuerst der Körper, dann das Ideale, der Geist. Wirklich hat Paulus in der Kirche lange Zeit nur eine excentrische Stellung gehabt. Denn so oft sein Wort gehört ward, mit seiner aufregenden Gewalt entstand Bewegung. So noch später im Jansenismus; so auch haben die lebhaften Ueberzeugungen der Methodisten ihre Quelle in den Schriften Pauli. Im Mittelalter bluteten diesem neuen Princip zahllose Opfer. Sie hatten ihren Grund in der Erhebung Pauli über die unbeschränkte Auctorität Petri. Galater 2, 11—15. ist die magna charta des Protestantismus.

Die wahre Kirche ist keine dieser beiden, sondern die, welche von Petri Grund aus, durch Paulus, in die Kirche des heil. Johannes geht. Es stund nicht in der Macht der römischen Kirche, jene grosse Stellung in der Welt einzunehmen oder nicht. Die Kirche musste die leere Stelle der nothwendigen politischen Macht einnehmen. „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwerdt" [Matth. 10, 34.]. Dasselbe Schwert Petri vertilgte Manichäer, die fratres spirituales, die Spirituales der Franziskaner" u. s. f. Diese brachten daher die Meinung auf: der Papst sey der wahre Antichrist. Alles, was man der römischen Kirche vorwerfen kann, ist in den Fehlern Petri schon vorgebildet. Als Petrus Christum bei Seite nahm, mit der Mahnung, sei-

401) Vielmehr: als Petrus, dem, was er vorher zur Vereinigung mit den Heidenchristen selbst gethan hatte, nur wegen der von Jerusalem gekommenen hypokritisch entgegenhandelte.

ner selbst zu schonen, sagt Christus: weiche von mir, Widersacher! Denn du denkest nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist [Matth. 16, 23.]. So sehen wir in der römischen Kirche beharrlichen Glauben mit der schnödesten Weltklugheit. Wer mir nachfolgen will (— und Petrus sollte ja nachfolgen), der nehme sein Kreuz auf sich — was hülfe es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen, und er nähme Schaden an seiner Seele! Nicht minder bedeutsam ist die dreimalige Verleugnung. Denn in der Verleugnung hat die römische Kirche einen Stufengang verfolgt, wenn sie einmal nach politischer Allgewalt strebte, dann diese zu ihrem Werkzeuge machte, um Blutbefehle auszuführen, endlich selbst Werkzeug der politischen Macht ward. Aber dreimal ist dem Petrus auch gesagt: weide meine Lämmer! [Joh. 21, 15—17.]

Troz dem ist die römische Kirche für alle Zeiten Grund und realer Halt; ohne ihn wäre unter den politischen Widersprüchen und den Widersprüchen des Denkens die Kirche verloren gegangen. Vielleicht ist die Zeit nicht mehr fern, da auch diese Kirche einem begegnenden Blicke des Herrn gegenüber in Thränen zerfliessen wird, wie einst Petrus [Luk. 22, 61.]. Troz der wiederholten Verleugnung seines Herrn ward Petrus zum unmittelbaren Nachfolger des Herrn ernannt im lezten Capitel des Evangelium Johannes. Dreimal: weide meine Lämmer. Es ist hier nicht blose *πρωτοστασία* ohne Auctorität, sondern *προστασια* mit Auctorität [402]). Nicht

402) Was Petrus durch das dreimalige Ableugnen der Jüngerschaft Jesu (Matth. 26, 69. 71. 73.) verloren hatte, war das Weiden der *αρνια* und *προβατα*. Dieses giebt Jesus ihm wieder, nicht aber eine Superiorität über die Mitlehrer. Diese hatte auch Petrus in der Ausübung nicht; s. die Facta Apg. 11, 2. 15, 7. 12. im historischen Zusammenhang. Selbst zu Rom berief man sich, wie der Brief des Clemens Rom. zeigt, in der früheren Zeit circa a. 70. mehr auf Paulus als Petrus. Der sogenannte zweite Brief Petri zeigt selbst, dass er spät, erst da schon Briefe Pauli im Plural gesammelt und missverstanden in Umlauf waren, geschrieben wurde.

weil er der Liebling des Herrn war, sondern weil ihn sein Talent dazu geschickt machte, der Anfang zu seyn. Das Fundament musste erhalten werden, sollte sich etwas entwickeln, und das leistete die Kirche Petri, das leistet sie noch.

Die Kirche Pauli war lange Zeit verborgen und konnte nicht hervortreten. Je strenger das Reale sich abschloss, desto strenger musste es das Ideale ausser sich sezen. Dies ward aber Princip einer zweiten und neuen Zeit. Nicht aus werkzeuglichen und mitlaufenden Ursachen, die bei jeder Sache concurriren, sondern aus höheren Gesezen eines göttlichen Verstandes ist die Reformation zu erklären. Jede Sache bedarf einen Anfang, der nicht seyn soll, der nicht um sein selbst willen ist; es bedarf sodann einer höheren Potenz, um die Entwickelung von ihrer Voraussezung frei zu machen. Dadurch wird aber dem Ersten sein Recht nicht bestritten, das Feste in der Entwickelung zu bleiben. Es musste mit dem neu hervortretenden Princip, das die alte Kirche nicht in sich bergen konnte, ein Bruch eintreten.

Die Kirche Petri repräsentirt das streng Gesezliche; aber eine Kirche, frei und unabhängig von der ausschliesslich petrinischen, war vorgesehen durch die Berufung des Paulus. Die Unabhängigkeit, welche die neue Gemeinschaft gegenüber der andern enggewordenen annahm, war keine Trennung der Kirche selbst. Beide sind vielmehr vermittelnde Glieder der Kirche, welche seyn soll. Die Priorität [403]) bleibt auf Seiten der römischen Kirche. Die neue Kirche gründete sich in den germanischen Nationen; die romanischen Nationen hoben das Christenthum, als von aussen gekommen, in den germanischen ist es gleichsam die Natur. Deutschland ist die Wüste, wohin das Weib flüchtet [Apok. 12, 6. 14. nach J. A. Bengel]. Dem Neapolitaner, Paduaner liegt Christus schon in zu weiter Entfernung, der heil. Januarius oder Antonius stehen ihm viel näher (moderne Mythologie).

403) Nur ein Primat ist in der Zeit der Briefe Cyprians anerkannt. circa a. 250.

Die griechische Kirche machte dieselben Ansprüche als die römische, aber vom Muhamedanismus überfluthet, blieb sie nur im beweglichen Widerspruch gegen die römische Kirche; die griechischen Väter verstehen unter dem Grunde, auf welchem die Kirche erbaut sey, das Bekenntniss Petri.

Den Brief Judä ausgenommen, ist von keinem [404]) andern, als den drei genannten Aposteln eine didaktische Schrift vorhanden; eine Auszeichnung, welche die Wirkung jener drei auch auf die ferne Zukunft bezogen wissen will.

Paulus, der zuerst von den Aposteln schrieb, ward auch für die Briefe Petri Veranlassung. Mag sich die Kritik noch so sehr ausdehnen, so bemerke ich hier: Wenn wir in unseren Entwickelungen Gebrauch vom N. T. machten, so galten diese nur als Urkunden, in denen Eingebungen des Christenthums zu erkennen sind. Die besondere Frage nach dem Urheber dieser oder jener Schrift ist secundär, und hat nur für das Dogmatische Interesse, Wichtigkeit. Denn die Dogmatik hat nur darum die Wahrheit, weil sie in apostolischen Schriften niedergelegt ist. Aber wir halten jene Lehre für wahr, d. h. nothwendig in dem grossen Zusammenhang, aus dem das Christenthum zu begreifen ist; und darum halten wir jene Schriften für ächte, vom Geiste des Christenthums eingegeben. Nicht äussere Zeugnisse, sondern der Inhalt macht sie ächt, und die ihre Aechtheit bezweifeln (z. B. den Philipperbrief [405]),

404) Auch der Brief Jacobi ist nicht von dem Zebedäiden Jacobus, welcher mit seinem Bruder Johannes und mit Petrus seine von Jesus ausgezeichnete Trias ausmachte. Matth. 17, 1.

405) Eben dieser aber und das N. T. überhaupt muss erst wieder genau, auf philologisch-historische Weise, nach dem Ideal verstanden werden, was der hohe Messiasgeist damals der nach Daniel 7, 13. 27. glaubigen Judenschaft war. Die neue Gnosis des Verfs., die von ihm seit 1830 geoffenbarte Dreipotenzentheorie möchte noch so vortrefflich und neu inspirirt seyn. Sie in das N. T. zurückzutragen, wäre dennoch gegen alle historische Interpretation des Alterthums.

sollten doch erst sich um das wahre Verständniss bemühen (z. B. jenes aussergöttlichen Zustandes).

In Deutschland werden die Schicksale des Christenthums sich entscheiden. Es ist das universellste Volk. Lange Zeit galt es auch für das wahrheitliebendste, das der Wahrheit seine politische Stellung zum Opfer gebracht. Beide Kirchen stehen mit gleichem Rechte einander gegenüber — das Zeichen einer bevorstehenden neuen Entwickelung. Auch der Protestantismus [406]) ist nur eine Durchgangsform. *Mein* Standpunct ist das Christenthum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwickelung; *mein* Ziel, jene erst wahrhaft allgemeine Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist) allein im Geiste zu erbauen, und nur in vollkommener Verschmelzung des Christenthums mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntniss.

So lange Christus ein Geheimniss ist für die Kirche, so lange es eine Kirche für ihre Aufgabe hält, Christum wie in einem verschlossenen Schrein in der Form zu zeigen, hat der Protestantismus noch sein Ziel nicht erreicht. ἐκκλησία enthält etwas Beschränktes. Es sind die aus der Welt herausgerufenen. Damit hat die ἐκκλησία die Welt ausser sich. In diesem Sinn kann sich der Protestantismus immer gefallen lassen, wenn ihm der Name Kirche entzogen wird. Sie kann mit Paulus sagen: von Gottes Gnaden bin ich, was ich bin; ich habe mehr gearbeitet als sie Alle.

Der Protestantismus kann sich auch vorwerfen lassen: er sei ein Princip der Zerstörung [407]). Das lässt sich auch

406) Protestantismus ist ein gegen alle traditionelle Auslegungsauctoritäten protestirendes Zurückgehenwollen auf den urchristlichen Religionszweck: μετανοειτε, resipiscite, welcher nach Matth. 4, 17. bei Jesus ist, wie bei dem Täufer 3, 3., aber so dass die resipiscentia nicht auf Metaphysik, Dogmatik, Hyperphysik gebaut seyn soll; das gewisse auf das variable!! Nur die, der μετανοια, der zum Gotteswürdigen sich umwendenden Gesinnungsänderung würdigen Früchte sind das Nöthige. 3, 8.

407) Negemus neganda, ut affirmemus probabilia.

von der vermittelnden Potenz sagen, die aber auch freies und bewegliches Leben hervorbringt. Der Protestantismus ist nur Vermittelung in Bezug auf ein Höheres. Darum hat er allein eine Zukunft. Der starre Papismus kann nur mit seiner Hülfe in diese Zukunft gelangen. Der Katholicismus, als Kirche Christi, hatte die Sache und hat sie noch; sein Verdienst ist, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christo bewahrt zu haben. Sie hat aber nicht das Verständniss. Ihre Einheit war nur eine äussere, blinde, nicht verstandene. Hat der Katholicismus seinen geschichtlichen Gegensaz gefunden, so kann dieser nur den Uebergang zur verstandenen, freien Einheit bilden.

Wäre in dieser Richtung das Ziel erreicht, dann dürfte das Christenthum, im Vertrauen auf die nun einmal gewonnene nothwendige Erkenntniss, die Schranke des Mittelzustandes hinwegnehmen. Dann wäre die Reformation erst vollendet, und die römische Kirche könnte ihr nicht mehr die Inconsequenz vorwerfen: sie stelle dem Materialismus und anderen Auswüchsen nur menschliche Meinung entgegen. Wissenschaft ist die grösste Macht. Es kann nichts wissenschaftlich seyn, ohne dass es in die Welt übergeht und sich endlich realisirt. Was die petrinische Kirche nur abweisen konnte, hätte dann den offenen Kampf bestanden. Auch das Aeusserste, der Atheismus, liess sich nicht abhalten, seit der Emancipation von der Auctorität. Aber da der freie Geist den Rückweg gefunden hat nicht zu einer allgemeinen Religion, sondern zum Christenthum in seiner wahrhaften Bestimmtheit, so ist das wahrhaft Katholische nunmehr erst Gewinn der Reformation.

Das Paulinische Princip hat die Kirche von der blinden Einheit befreit. Die dritte Periode ist die der mit Ueberzeugung gewollten und darum ewig bleibenden Einheit, die Kirche des Johannes. Wie vor Elias Jehova in drei Gestalten [408]) vorüberzog, so ist Petrus der heftig

408) Nach 1 Kön. 19, 11. 12. war Jehova nicht in den drei Erscheinungen, vielmehr erst in der vierten, in einem Symbol leidenschaftloser Ruhe. Allerdings ist auch in den

Vordringende, der Anfang, in Paulus sehen wir die Donnerschläge des Genies, die ein ganzes zusammengehöriges Gebiet zugleich erschüttern und befruchten, Johannes ist der sanft wehende Geist, wie ein bereits verklärter Geist; den Donner hören wir nur noch droben im Himmel rollen. An Einfalt dem Petrus gleich hat er zugleich die dialektische Schärfe des Paulus. Johannes nähert sich dem Paulinischen Evangelium des Lukas.

Man hat, um die Differenz des vierten und der drei andern Evangelien zu erklären, darauf hingewiesen, dass Sokrates gross genug war, um die Distanz zwischen dem Xenophonischen und dem Platonischen auszufüllen. Das Geheimniss der Herablassung des Sokrates liegt in der durchgängig sittlichen Bedeutung der tiefsten Speculationen des Sokrates. Das Sittliche allein reicht bis in's Höchste hinauf, in's Tiefste hinab [409]).

sonderbar unruhigen Umtrieben der drei Potenzen des Verfs. — der wahre Menschen- und Christengott nicht. Nach dem Geräusch der Phantasie mag ein ruhigeres Philosophiren folgen, ein Aufblicken vom Menschen zur Gottheit, nicht ein Herabschauen aus dem Unbekannteren in das Erkennbare.

409) Sehr richtig wird hier der Geist des Sokrates gefasst, wie in ihm die edle Popularität, welche Xenophon überliefert, und die von Plato erfasste dialektische Identität vereinigt war und hervorleuchtete. Möchte nur die Speculation des Verfs. diesen ächt sokratischen Grundzug nicht allzu weit verlassen haben. v. Schellings drei Potenzen machen, was er sie machen lassen will; nur durchaus nichts zur Besserung der Sittlichkeit, auch durchaus nichts, wodurch uns die Gottheit ein Ideal der Vortrefflichkeit würde im Wollen, Wissen und Wirken. Sie spielen nach Ihm mit sich selbst unter einander ein Gedankenspiel, dessen Verlauf und Ende sie im ersten Anfang zum voraus wissen, so dass auch nur es zu beginnen der Mühe nicht hätte werth seyn können. Heisst diess die Gottheit philosophisch, wissenschaftlich offenbaren?

Markus in seiner schlichten und einfachen Erzählung entspricht dem Petrus (Matthäus ist nur Explanation des Markus). Dort weht der Geist der ersten christlichen Gemeinde. Lukas entspricht dem Paulus. Das Evangelium Johannis ist für die fernste Zukunft geschrieben. Paulus und Johannes stehen sich sehr nahe in Beziehung auf die Christologie. Die Uebereinstimmung liegt nicht so sehr in der von beiden Christo zugeschriebenen göttlichen Wirkung, als in der genauen Kenntniss des mittleren Zustandes Christi.

Wie in Gott drei Unterscheidungen sind, so ist die Kirche nur in den drei Aposteln vollendet. Petrus ist der Apostel des Vaters, sieht am tiefsten in die Vergangenheit, Paulus des Sohnes, Johannes des Geistes. Er allein in seinem Evangelium hat die Worte Christi von dem zu sendenden Geist der Menschheit. Wurden nach dem Beschluss in Jerusalem Juden und Heiden gleichsam zwischen Petrus und Paulus getheilt, so ist Johannes damit als Apostel der lezten Einheit bezeichnet. Johannes, den wir als Bischof [??] einer schon bestehenden Gemeinde in Ephesus (aus Juden und Heiden) wieder finden, von dessen Wirkung als Apostel wir aber wenig oder nichts wissen, scheint dazu ersehen zu seyn, jene aus Heiden und Juden zusammengesezte Kirche zu stiften, die aber nur Kirche der Zukunft ist. Denn beide sind noch jezt geschieden.

Die Heiden konnten sich nicht auf ihre Werke berufen; sie wurden selig χωρὶς ἔργων; die Juden nahmen keine unverdiente Gnade an (Jacobus schrieb in antithetischer Absicht gegen Paulus). So sind im N. T. schon alle späteren Divergenzen vorgebildet. So erkennt man in der einen Kirche das heidnische, in der andern das jüdische Element. Johannes selbst — daher das Verhältniss seines Lebens im Vergleich mit dem thatenreichen des Paulus — sollte Prediger des neuen Jerusalems seyn, ersehen zum Haupt jener Kirche, die zum zweitenmale sich eröffnet, um zu denen, die noch in jüdischer Weise in ihr waren. Die aufzunehmen, die noch Heiden waren. Er ist ersehen zum Apostel jener nichts ausschliessenden Stadt Gottes, in die Heiden und Juden im höchsten Sinne zulezt eingehen (man sehe z. B. den Antagonis-

mus der weltlichen und christlichen Wissenschaft in diesem Augenblicke noch), und der jeder mit eigner Ueberzeugung angehört. Johannes war es, den der Herr liebte.

Dies Alles deutet auch das lezte Capitel des Johannes an. Christus fragt den Petrus: Liebst du mich *mehr* [410]), als diese? Petrus antwortet einfach: Ja, Herr! du weisst, dass ich dich lieb habe. Zum zweitenmal erlässt ihm der Herr die schmerzvolle Erinnerung und frägt ihn blos: Liebst du mich? Zum drittenmal gefragt, wird Petrus betrübt und sagt: Herr, du weisst Alles; du erkennst, dass ich dich liebe. Jedesmal sagt Christus: weide meine Lämmer [411]). Und das leztemal sezt er hinzu: *ἀκολούθει μοι*.

Was dann von Johannes [Vs. 22. 23.] folgt, kann sich nicht auf den Tod des Johannes beziehen, sondern das *μένειν* bezieht sich auf das zunächst vorhergehende *ἀκολούθει μοι*. Denn das *μένειν* folgt nicht unmittelbar auf das von dem künftigen Tode Petri Gesagte, sondern *ἀκολούθει μοι* steht dazwischen. Christus sagt: folge mir nach. Nun muss man sich denken, Christus geht wirklich. Die Aufforderung, ihm zu folgen, ist dann eine symbolische Segregation. Johannes, der sich noch nie ausgeschlossen sah, folgt ihm auch jezt. Petrus, der dies sieht, sagt: soll dieser denn auch folgen? *μένειν* ist in Beziehung auf das Vorige = *μὴ ἀκολουθεῖν*. Petrus ist Christi unmittelbarer Nachfolger [?], Johannes erst sein Nachfolger um die Zeit, da er kommt. (Die falsche Deutungen, die den Worten in diesem Capitel gegeben sind, zeigt gerade, dass die Worte Christiächt sind.)

410) Dieses „*mehr*" war in Petrus der Charakterfehler gewesen, s. Matth. 26, 33. Vgl. 18, 21. 14, 29. 19, 17. Deswegen lässt Jesus es ihn hier sehr fühlen. Und doch spricht sogleich wieder in Petrus, nach Joh. 21, 21. 22. seine Lust, sich vorgezogen zu wissen.

411) Nur einmal nennt der Text Lämmer, *αρνια* (neubekehrte?), zweimal allgemeiner Schafe, *προβατα*. Auf keine Weise aber giebt dieser Text dem Petrus etwas, das nicht alle die Apostel zu thun hatten. Er wird nur in das, was er durch die Verläugnungen verloren hatte, wieder eingesezt.

Ich weiss zwar, dass man dies Capitel seit Grotius für einen Nachtrag hält; aber es bleibt als Thatsache immer übrig, dass unter den Christen, in Folge eines solchen Wortes Christi, die Meinung ging: Johannes werde nicht sterben. Die Rede bezog sich auf das Amt [412]) des Johannes, da die spätere Potenz erst in der lezten Zeit der Kirche auftritt. Die Function des Johannes fängt nicht eher an, als bis die ausschliessliche Function des Petrus vollkommen vernichtet ist, und nur Ein Hirt und Eine Heerde ist (Johannes).

Die Kirche des heil. Johannes im Lateran, die älteste Kirche der Welt [?], ist ihrem ältesten Theile nach nur ein baptisterium; nur Eine Kapelle ist dem heil. Johannes geweiht. Die Kirche des heiligen Paulus in Rom, unter Pius VII. abgebrannt, ist in einer Vorstadt. Die des heiligen Petrus steht in der Mitte der Stadt. Aber es wird eine Kirche gebaut werden, das Pantheon der christlichen Kirchengeschichte, das alle drei Apostel vereinigt.

Den Weg, den eine Philosophie der Offenbarung zu durchlaufen hat, glaube ich durchmessen zu haben. Das Christenthum ist vorbereitet von Grundlegung der Welt her, ist die Ausführung des in den Weltprincipien selbst liegenden Gedankens. Ausser diesen Principien kann es kein Heil geben; wir müssen uns in sie schicken. Einen andern Grund kann Niemand legen. Wir sind nicht in einer allgemeinen, abstracten Welt. Wir können eine unendliche Vergangenheit nicht aufheben [413]), auf welcher die Gegenwart ruht. Der

412) Von Amt und entfernter Zukunft ist keine Rede. Jesus sagte: folge mir = gehe mit mir! und sogleich sagt der Text, dass auch Johannes gefolgt sey. Vom Mitgehen auf dem Wege, nicht von einer Amtsnachfolge nach mehr als 2000 Jahren spricht der Text. — Wohin würde es mit der historischen, positiven Kenntniss des Urchristenthums kommen, wenn diese Umdeutungen Mode würden?

413) Was wirklich war, ist nicht aufzuheben. Facta infecta fieri nequeunt. Aber überseyende Facta in die innere Ge-

gegenwärtige Zustand ist ein höchst bedingter. Möge der, der sich bisher im Allgemeinen und Abstracten gefallen hat, diese Ordnung beschränkt finden; die Welt ist nichts Schrankenloses. Wohl sollen wir Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten, aber dass es der wahre Gott sey, muss es der offenbare Gott, nicht ein abstractes Idol seyn.

Paulus bezeichnet zwar als die lezte Zeit die, da diese äussere Veranstaltung, die mit dem ausser ihm gesezten Sohne angefangen hat, aufhören wird; aber der Apostel sezt diese Zeit eben als das Lezte, und auch das wird nicht ein reiner Theismus seyn, sondern ein solcher, der diesen ganzen bisher durchlaufenen Weg Gottes voraussezt. Die älteren Theologen unterschieden die *ἄῤῥατος θεολογία* und die *οἰκονομία*. Beides gehört zusammen. An diesen hauswirthschaftlichen Hergang (*οἰκονομία*) sind wir gewiesen.

Die Reformation, welche die speculativen Dogmen unerörtert liess, wandte sich nach der Seite des inneren Processes und der soteriologischen Lehre, die, indem sie zulezt ausschliessliche Wichtigkeit erhielt, den Pietismus erzeugte. Den inneren Process hat Jeder für sich durchzumachen. Das Allen gemeinschaftliche ist der geschichtliche Weg [414]), der durch Lehre, Cultus, Festcy-

schichte Gottes hineindichten, ist nicht eine in's Unsichtbare eingedrungene Gottheitslehre. Ein Blindnothwendiger wäre wohl ein Idol. Das ewige Höchste wenigstens dem Besten, was wir kennen, dem Geiste ähnlich denken, ist das Höchste, was wir vermögen, und wenigstens kein Figment. Seine Basis ist das Vollkommenste, das wir kennen.

414) Allerdings ist für eine historisch und volksthümlich entstandene Religionslehre, wie die aus dem Judenthum factisch hervorgegangene urchristliche, nichts nöthiger, als dass ihr ursprünglicher Sinn und Zweck, wie alle Geschichte, nicht apriorisch gemacht, sondern aus dem, was in den Schriftresten das Offenbare damals Geglaubte ist, erkannt werde. In Jesus Christus war ein für alle Menschen wahrer Messiasgeist, weil er, am Ende seiner in Dunkel verhüllten 29 ersten

klus bezeichnet ist. Nur durch ihn kann auch der innere Process lebendig erhalten werden, und nur die Erkenntniss des geschichtlichen Hergangs kann auch der Kirche ihre Objectivität erhalten, und sie vor der Auflösung in fromme Subjectivität einerseits, in das leere Rationale anderseits bewahren.

Schlussworte des Herausgebers über Lehrfreiheit im wissenschaftlichen Inhalt und die nöthige Selbstbeschränkung in der Lehrmethode.

Noch Mancherlei wäre nachzutragen. Hier für jezt nur Eines.

Im Vorwort habe ich aus der Preussischen Staatszeitung wörtlich anführen müssen, mit welch gehässigen Seitenblicken gegen Andere, mit wie schreiender Beschuldigung von „Abrichtung zur Lüge, moralischer und geistiger Ver-

Lebensjahre, über die jüdisch-prophetischen Erwartungen von einer gewaltsamen Weltherrschaft des Messias wunderbar erhoben, ohne Gewalt nur durch redliche, einfache Ueberzeugung zu wirken fest entschlossen, in dem Einen Gott einen heiligen Vater aller Besserwollenden, der keiner Versöhnung durch Schuldabbüssung bedarf (Luk. 15, 10. 20. 32.), und keine als die allgemein nöthigen Geseze (Matth. 22, 37—40.) will, andere Bedingungen zum Seligseyn aber nach Joh. 4, 21. nicht wollen kann — mit geistigem, Allen möglichem Wahrheitssinn verehren lehrt, so dass er eben dadurch selbst von Samaritanern (Joh. 4, 42.) als heilbringend für alle Welt, als universell anerkennbarer Weltverbesserer, anerkannt wurde. Hier verwirklicht sich das Allen nöthige, praktisch Idealische, als von einem Menschengeist mit der grössten, gottgetreuen Aufopferung ausgeübt und menschenmöglich gezeigt. Nur ist hierzu historischer sowohl als idealischer Sinn nöthig, den die Philosophirenden nur dann nicht überfliegen, wenn sie vom Menschen zu Gott aufsteigen, nicht vom Absoluten in das Ueberabsolute sich und Andere erheben zu können vorgeben.

krümmung, absichtlicher interessirter Entstellung“ der Dreipotenzenphilosoph den Dank seiner jugendlichen Zuhörer am Schlusse des ersten Cursus erwiederte. Weitere Localkenntniss und die ruhig würdige Haltung der Andersdenkenden unter den akademischen Mitlehrern hätte, sollte man denken, den etwa beim ungewohnten Auftreten in der „Metropole der deutschen Philosophie“ in's Transcendente Aufgeregten indess bald billiger, wenigstens verträglicher und minder anmasslich stimmen sollen.

Wie der Philosoph zum Anfang des dritten Semesters, da er jezt als angestellt ganz unter die Universitätslehrer eintrat, sich noch gehässiger erklärt habe, berichtet ein gewiss nicht wider ihn parteiisches Blatt, die Cottaische Allg. Zeit. Nr. 346. aus einem von Berlin den 1. Dec. 1842 datirten Bericht der Leipziger Allg. Zeitung. Seit sein Dableiben entschieden sey, habe er in einer der lezten Vorlesungen erklärt, dass „seine Stellung, den Zuhörern gegenüber, nicht blos die des Lehrers seyn werde. Er habe die Pflicht, Freund und Rather der Jugend zu werden, soviel er vermöge.“

„Der Jugend zieme es, für das Rechte, was sie als solches erkannt hat, zu stehen; denn selbst das grösste Talent werde doch nur durch den Charakter geadelt!! Dieser bilde sich aber nur im Kampfe und Gegenkampfe, bei übrigens gemeinschaftlichem Streben nach Einem Ziele. Diese Wechselerregung und Wechselbegeisterung für die Wissenschaft sey erst die wahre Würze des akademischen Lebens, ohne welche alle andere Freuden desselben bald nur schaal werden können“

„Der sey kein Freund der Jugend, der sie mit Gram und Sorgen überschütten wolle. Ebenso sey es nur ein Missbrauch für fremde Zwecke, die Jugend, wie man sage, zu Manifestationen für die Denk- und Lehrfreiheit zu benuzen; ein Missbrauch für fremde Zwecke, so lange man zweifelhaft seyn könne, wie weit Diejenigen, welche das Wort Denkfreiheit im Munde führen, selbst die Denkfreiheit zuzugeben gesonnen seyen, die sie oft nur für ihre eigene zufällige

Meinung in Anspruch nehmen, während sie fremde Ansichten auf jede Weise, die in ihrer Gewalt stehet, verfolgen und sich dazu berechtigt halten.“

„Was die Lehrfreiheit betrifft, sey es Missbrauch für fremde Zwecke, die Jugend zu Manifestationen für Denk- und Lehrfreiheit zu benuzen, so lange Die, welche davon reden, es etwa ganz in der Ordnung finden, dass Jemand sich von einer Kirche anstellen und ernähren lasse, deren Grundsäze er heimlich durch seine Vorträge zu untergraben sucht,

„oder so lange sie dennoch selbst keine unbeschränkte Lehrfreiheit zugeben, da sie z. B. einem Lehrer der Theologie in einer protestantischen Facultät, der mit Geist und Feuer, wie es möglich wäre, etwa die Nothwendigkeit eines sichtbaren Oberhaupts der Kirche oder andere Grundsäze der römischen Kirche aufstellen wollte, die Berufung auf Lehrfreiheit nicht gestatten würden.“

„Allerdings solle die Jugend für das unschäzbare und von den Deutschen theuer erkaufte Gut begeistert werden; aber nur, damit sie um so eifriger strebe, sich eine geistige und wissenschaftliche Tüchtigkeit zu erwerben, welche nöthig ist, um von dieser Freiheit einen würdigen Gebrauch zu machen und dasjenige hervorzubringen, wegen dessen es der Mühe werth war, jene Freiheit zu erobern.“ — —

v. Schelling hat gewiss gegenwärtig keine Beschränkung seiner Lehrfreiheit zu besorgen, ungeachtet manche von ihm wie vernunftnothwendig vorgetragenen Säze der ihm eigenthümlichen positiven [putativen] Philosophie mit den parallelen Hauptsäzen aller legitimirten Kirchen nicht zu vereinigen sind. Wer aber darf, wer wird ihm dieses übel deuten, wenn er bei all solchen abweichenden und originell scheinenden Speculationsversuchen sein und Aller Nachkommenden Nachdenken von dem herkömmlich überlieferten Nachdenken auch der Achtungswürdigsten früherer wahrheitsuchender, aber nie infallibler Zeitabschnitte unabhängig zu erhalten eifert. Das Wissenschaftliche in seinem Lehrinhalt darf und soll von Niemand durch unwissenschaftliche Mittel gefährdet werden. Lehrt er

nur, wie jeder Lehrer soll, nach der wahrhaft doctrinären Methode, das ist, lehrt er nichts ohne Gründe, nichts ohne wahrhafte Darlegung der Gegengründe, befolgt er die Pflicht, nichts mit persönlicher Herabwürdigung Andersdenkender, nichts mit partheimacherischer Beredung lehren zu wollen.

Dies allein, ob diese durch den Begriff: Lehrer, allen Lehrern vorgezeichnete Lehrmethode eingehalten werde, können und werden auch die Beaufsichtigungsbehörden beobachten und beurtheilen. Welcher wissenschaftliche Lehrinhalt der allein wahre sey, wird der Mächtigste, je sachkundiger er ist, nicht wie von Amtswegen bestimmen wollen, weil das Amt ihm nur die Pflicht, Ordnung gegen Ruhestörungen zu erhalten, auferlegt, kein Amt aber mehr wissenschaftliche Allwissenheit gewährt, als der denkende Menschengeist überhaupt hat. Selbst wenn — was im Preussischen Landrecht ohnehin nicht der Fall ist — beschränkende Geseze über den Lehr*inhalt* sich vorfänden, wird der Machthaber, je rechtsverständiger er ist, eher darin das Ueberschreiten vormaliger Gesezgeber, als eine Pflicht, solche Geseze, die an sich nicht gültig sind und also nicht seyn sollten, auf's Neue geltend zu machen, erkennen.

Wenn Staat oder Kirche einen theoretisch gebildeten Lehrer anstellen, so wären sie im absurden Widerspruch mit sich selbst, wenn sie zum Voraus ihm sich, die Lernenden, wie Lehrer gegenüberstellen und von ihm verlangen wollten, dass er eben das, was sie schon als unverbesserlich und also auch als unabänderlich wüssten, immerfort wieder lehren müsse. Was dem Staatszweck offenbar gefährlich wäre, dies soll und wird der Staatsmann, was dem christlichen Erbauungszweck und dem unentbehrlichen Zusammenwirken der Kirchenvereine für Förderungsmittel christlicher Religiosität zuwider seyn müsste, dies sollen die Kirchenvorstände und alle denkgeübten Gemeindeglieder wissen und nicht zulassen. Aber worin allein der wissenschaftlich zu erwägende Lehr*inhalt* bestehen oder nichtbestehen solle, bestimmen zu wollen, dies wäre nur alsdann nicht irrational, wenn der Lernende Lehrer des Lehrers zu seyn den Beruf hätte.

Beschränkung der Lehrfreiheit darf nie auf den Lehrinhalt sich beziehen, ausser wenn dieser eine listige oder gewaltsame Auflösung der Vereine selbst, insofern sie wichtige Mittel der unentbehrlichen Ordnung sind, bewirken wollte. Ausser diesem Fall, wo der Lehrer sich selbst mit der Lehranstalt in einen Kriegsstand sezen würde, ist Kirche und Staat im Wesentlichen gegen Lehrfrechheit gesichert, wenn nur der Lehrer die schon angedeutete wahrhaft doctrinäre Methode zu beobachten verbunden ist. Denn dies, ob man ihn ohne Leidenschaft durch Gründe und Lösung der Gegengründe zu überzeugen suche und nicht blos sectirisch bereden wolle, kann jeder Hörer beurtheilen und das blos Aufdringliche, wo es Noth thut, vermeiden. Für das Religiöse aber besonders enthält die doctrinäre Lehrmethode auch die Regel, dass der Lehrer nie etwas als allgemein nöthig vortragen solle, wovon er weiss, dass die dafür zureichenden Ueberzeugungsmittel von den Hörenden nicht gefasst, also blos Ueberredungen, diese Ursache des blinden Meinungseifers und Fanatismus, hervorgebracht werden könnten.

Gerne entwarf ich diesen gedrängten Umriss von der dem Lehrer, besonders dem theoretischen, gebührenden Lehrfreiheit, weil um so zweifelloser wird, dass v. Schelling gewiss ungestört in diesem Kreise stehe, selbst wenn gleich seine Methode das, was von einer ächt belehrenden Methode charakteristisch zu fordern ist, bei weitem nicht so, wie zu wünschen wäre, indess erfüllt hat.

Ist es aber nicht um so unentschuldbarer, wenn er unter der auf ihn aufmerksamen Jugend die ihm Vertrauenden, denen er Freund und Rather zu seyn für Pflicht erklärt, zweifelhaft machen will, ob die nicht unbekannten Andersdenkenden das Wort von Denkfreiheit nur im Munde führen, nur für ihre zufälligen Meinungen in Anspruch nähmen. Sind denn nur seine Behauptungen die vernünftig nothwendigen? Auch wenn es entschieden wäre, wie er in seiner ersten Vorlesung S. 5. es drucken liess, dass, „was er für die Philosophie gethan, er nur in Folge einer ihm durch seine innere Natur aufgenöthigten Nothwendigkeit (also nie nach zufälligen äussern Ansichten) gethan habe, wie kann

er sich erlauben, die auf ihn aufmerksame akademische Jugend zweifelhaft zu machen, ob Andere (die doch nur unter seinen Mitlehrern seyn müssten) die Denkfreiheit zuzugeben gesonnen seyen? Er will, dass man die Jugend nicht mit Gram und Sorge überschütte und deutet ihr doch auf Solche hin, die fremde Ansichten auf jede Weise, die in ihrer Gewalt stehen, verfolgen [?] und sich dazu berechtigt halten. Erinnerte sich der seine Abweichungen gerne an Bibelworte anknüpfende Philosoph nicht an die treumüthige Frage des apostolischen Jacobus: „Quillet aus Einem Brunnen süss und bitter? Durch die Zunge lobt man Gott, den Vater, und durch sie flucht man Menschen, nach dem Bilde Gottes gemacht. Es soll nicht also seyn, lieben Brüder!“ (3, 9–11.)

Es kann nie in die Länge gute Folgen haben, wenn auch nur die Wahrscheinlichkeit veranlasst wird, dass Anstellungen von einer Protection unentschiedener Parteimeinungen und nicht rein von Schäzung der erforderlichen Geistesbildung, Fachkenntniss, und eines gewissenhaft freien Charakters abhängig gemacht würden. Aber dass Die, welche vor Kurzem noch für protegirt gehalten wurden, auch nur damals fremde Ansichten, auf jede Weise, die in ihrer Gewalt war, verfolgt hätten, ist nie behauptet worden. Die allgemein bekannten Anstellungen an Universitäten und höheren Lehranstalten liessen auch den entfernteren Zeitbeobachter das Gegentheil erkennen, wenn er gleich die Nichteinmischung der Amtsmacht in wissenschaftliche Ueberzeugungen noch vollständiger und über jede Einseitigkeit erhoben gewünscht hätte. Wie viel weniger sollte ein wahrhaft philosophirender Freund und Berather der seiner Zeitkenntniss vertrauenden Jugend diese mit der Sorge überschütten, wie wenn Andersdenkende gegenüber ständen, die sich auf jede Weise zum Verfolgen berechtigt hielten und sogar von Manifestationen der allgemeinen Gesinnung für Denk- und Lehrfreiheit einen Missbrauch für fremde Zwecke machten!

Charakterisiren dergleichen Verdächtigungen, die in jugendliche, zu parteisüchtigen Kämpfen und Gegenkämpfen

viel leichter, als zum stäten wissenschaftlichen Prüfungsfeuer entzündlichen Gemüthern leicht wie Zwietrachtfunken in die Pulvertonne fallen können, „den Friedensboten, welcher nicht aufzureizen, sondern versöhnend in die so vielfach und nach allen Richtungen zerrissene Welt treten zu wollen", wie urkundlich (S. 18. der ersten Vorlesung) versprochen hat? Sein ganzes literarisches Leben hat eine neue, wesentlich lezte Philosophie, sein Auftreten zu Berlin ein Vergessenmachen vorhandener Schäden, ein Behandeln der Philosophie nicht als Sache der Schule, sondern als Angelegenheit der Nation versprochen.

Prüfet, was der Vielversprechende erfüllt hat!

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob,

Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Wintercursus von 184

Darmstadt 1843

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.842
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11761159-6